REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

P
La Or 85
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUARANTE-QUATRIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1902

436202
6.6.45

DS
101
R45
t.44

LES

COLONIES JUIVES DANS L'AFRIQUE ROMAINE

Les Israélites, comme on le sait, sont aujourd'hui fort nombreux dans le Nord de l'Afrique[1]. Au recensement de 1901, on en a compté près de 60,000 en Algérie[2]. Il y en a environ 18,000 en Tripolitaine, dont 10,000 à Tripoli; 60,000 en Tunisie, dont 40,000 à Tunis; 80,000 au Maroc[3]. C'est donc un total de plus de 200,000 Israélites dans l'ensemble des pays qui constituaient l'Afrique latine. La plupart des Juifs établis dans les villes de la côte y sont venus à des époques relativement récentes, soit d'Espagne ou de Portugal, soit d'Italie ou de France, soit même d'Asie Mineure et d'Orient. Mais bien des Israélites étaient déjà fixés dans la région au moyen âge, et ils sont mentionnés fréquemment par les chroniqueurs arabes. Ceux-là descendaient des Juifs qui habitaient le nord de l'Afrique sous la domination romaine. Sur leur origine, on ne trouve presque rien chez les meilleurs historiens du peuple juif. Cependant nous avons là-dessus beaucoup plus de renseignements qu'on ne le croit d'ordinaire. C'est pourquoi il nous paraît intéressant de préciser ce que nous apprennent les textes

[1] Sur les Israélites du nord de l'Afrique, cf. Cazès, *Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie*, Paris, 1888; Bertholon, *La population et les races en Tunisie*. IV, *Les Israélites* (Olivier, *La Tunisie*, Paris, 1898, p. 88 et suiv.); Lapie, *Les civilisations tunisiennes*, Paris, 1898, p. 52-60; 123-135; 164-170; 220-226; Wahl, *L'Algérie*, 2e éd., Paris, 1889, p. 214 et suiv.; Isaac Bloch, *Inscriptions tumulaires des anciens cimetières israélites d'Alger*, Alger, 1888.

[2] *Temps* du 22 novembre 1901.

[3] Ces chiffres sont ceux de l'*Alliance Israélite*, qui nous les a obligeamment communiqués, avec divers renseignements. Il y a dix-huit ans, M. Loeb comptait 6,000 Juifs à Tripoli, 55,000 en Tunisie, 43,500 en Algérie, 100,000 au Maroc (article *Juifs* dans le *Dictionnaire universel de géographie* de Vivien de Saint-Martin, Paris, 1884). Voici les chiffres donnés tout récemment dans l'article *Africa* de *The Jewish Encyclopedia* (New-York et Londres, 1901, t. I, p. 225) : au Maroc, 100,000 à 200,000; en Algérie, 50,000; dans le Sahara, 8,000; à Tunis, 45,000; en Tripolitaine, 6,000. — Nous avons tout lieu de croire que les données de l'*Alliance Israélite* sont les plus voisines de la réalité.

anciens, les documents épigraphiques ou autres, sur le nombre, l'organisation et l'histoire des communautés juives de l'Afrique romaine[1].

I

Existait-il déjà une colonie juive dans la Carthage punique? On l'a souvent supposé[2], et c'est en effet assez vraisemblable; mais, jusqu'ici, nous n'en avons pas la preuve. On a relevé notamment, sur des inscriptions puniques de Carthage, le mot *Sallum*, qui fait songer au *Salom* des épitaphes hébraïques; mais le punique était si étroitement apparenté à l'hébreu, qu'on n'en saurait rien conclure. Des traditions postérieures s'expliquent peut-être par un vague souvenir de vieilles relations entre Carthage et le monde juif. Le *Tarschisch* ou *Tharsis* de l'Ancien Testament a été identifié avec Carthage par les Septante, par les Targoums araméens, puis par saint Jérôme; et c'est ainsi que les Carthaginois figurent dans a Vulgate latine[3]. D'après une tradition judéo-chrétienne, des Cananéens, chassés de leur pays par les Hébreux, s'étaient réfugiés en Afrique. Parmi eux, suivant le Talmud[4], se trouvaient les Girgaschites ou Girgaséens. Saint Jérôme nous dit aussi que Gergesaeus établit des colonies en Afrique[5]. Procope prétend même que les descendants de ces fugitifs avaient conservé leur physionomie et leur nom jusqu'au VIe siècle de notre ère: « Ils habitent encore le pays, dit-il, et ils se servent de la langue phénicienne. Ils construisirent un fort dans une ville de Numidie, là où est maintenant Tigisis. On y voit, près d'une grande fontaine, deux stèles de pierre blanche, couvertes de caractères phéniciens qui signifient: *Nous sommes ceux qui ont fui devant Josué, fils de*

[1] Les grandes *Histoires des Juifs* de Grätz et de Schürer sont tout à fait incomplètes sur ce point. M. Théodore Reinach lui-même, dans son excellent article *Judaei* du *Dictionnaire des Antiquités* de Saglio, ne mentionne de colonies juives qu'à Carthage, Hammam-Lif, Sétif, Cirta, et un prosélyte en Numidie. Sans revenir sur les questions qui touchent à l'histoire générale du peuple juif sous l'Empire romain, nous nous proposons ici de compléter, en ce qui concerne l'Afrique, le savant mémoire de M. Th. Reinach.

[2] Cazès, *Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie*, chap. I; Bertholon, dans la *Tunisie* d'Olivier, p. 50 et 89; P. Delattre, *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, Lyon, 1895, p. 48.

[3] Ezech., XXVII, 12: « *Carthaginenses* negotiatores tui, a multitudine cunctarum divitiarum, argento, ferro, stanno, plumboque, repleverunt nundinas tuas. » — Cf. *The Jewish Encyclopedia*, t. I, p. 226.

[4] Yer. *Schab.*, VI, 36 c. Cf. *The Jewish Encyclopedia*, t. I, p. 225.

[5] *Onomastica Sacra*, éd. Lagarde.

Navé[1]. » S'il fallait en croire une légende juive du moyen âge, ce ne seraient pas seulement des Cananéens, mais aussi des descendants d'Ésaü qui se seraient établis dans le nord de l'Afrique. Le *Yosippon* raconte que Sepho, fils d'Eliphaz, fils d'Esaü, fut emmené prisonnier en Égypte par le vice-roi Joseph, qu'il s'échappa et se réfugia à Carthage, où il fut nommé général par le roi Angias[2]. Mais, en somme, ces légendes, si elles paraissent attester d'anciennes relations entre l'Afrique et la Palestine, ne suffisent point à prouver que des Israélites se soient réellement fixés dans la Carthage punique. La question ne pourra être tranchée que par de nouvelles découvertes.

Au contraire, sous la domination romaine, l'existence de nombreuses colonies juives en Afrique est attestée par une foule de textes et de documents archéologiques. *A priori*, le fait serait déjà très vraisemblable. Sans parler d'Alexandrie ou de l'Orient grec, ni de Rome, dont les communautés israélites sont bien connues, on constate la présence de Juifs dans tous les pays qui entouraient l'Afrique latine : en Cyrénaïque[3], en Sicile[4], en Sardaigne[5], aux Baléares[6], en Espagne[7]. Il eût été bien surprenant que l'Afrique seule fût restée en dehors de ce mouvement d'immigration. D'ailleurs, saint Jérôme affirmait dans une de ses lettres que les colonies israélites formaient une chaîne ininterrompue « depuis la Maurétanie, à travers l'Afrique et l'Égypte » jusqu'à l'Inde[8]. Tout fait supposer que l'affirmation de saint Jérôme est à peine exagérée, du moins en ce qui concerne le nord de l'Afrique. Une série de colonies juives, toutes antérieures à l'invasion arabe, ont jalonné ce pays depuis la frontière de Cyrénaïque jusqu'au fond du Maroc[9].

De toutes ces colonies, la plus considérable paraît avoir été

[1] Procope, *De bello Vandal.*, II, 20.

[2] *Yosippon*, I, 2.

[3] I Macchab., xv, 23; Act. apost., ii, 10; vi, 9; Josèphe, *C. Apion.*, II, 4; Procope, *De Aedific.*, VI, 2; *Corpus inscript. graec.*, IV, 5361.

[4] *Corpus inscript. graec.*, IV, 9895; Grégoire le Grand, *Epist.* VIII, 25; IX, 38.

[5] Tacite, *Ann.*, II, 85; Grégoire le Grand, *Epist.*, IX, 195.

[6] *Severi episcopi epistula de Judaeis*, dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. XX, p. 731 et suiv.

[7] *Corpus inscript. lat.*, II, 1982; Chwolson, *Corpus inscript. hebr.*, n. 83.

[8] Saint Jérôme, *Epist.*, 129, 4, ad Dardanum : « ... *a Mauritania per Africam* et Ægyptum, Palaestinamque et Phœnicem, Cœlen Syriam et Osrhohenem, Mesopotamiam atque Persidem tendunt ad Indiam. Hæc est, Judaee, tuarum longitudo et latitudo terrarum; in his gloriaris, super his te per diversas provincias ignorantibus jactitas. » — Cf. Schürer, *Geschichte der Juden*, 3e éd., t. III, p. 19 et suiv.

[9] Nous adressons nos remerciements à M. Cagnat, à M. Salomon Reinach, et à M. Gsell, qui ont bien voulu nous aider à compléter sur quelques points nos recherches.

celle de Carthage. Elle nous est connue par les documents les plus divers : textes d'auteurs, tombeaux, épitaphes en latin ou en hébreu, tablettes magiques en grec, lampes de terre cuite, témoignage du Talmud.

Parmi les auteurs chrétiens d'Afrique, qui presque tous parlent souvent des Juifs, Tertullien mérite ici une place à part, en raison de la précision de ses renseignements. Non seulement il a fréquemment attaqué les Israélites de Carthage et écrit contre eux un traité spécial (*Adversus Judaeos*), mais encore il nous les montre à l'œuvre. Il peint leur jalousie contre les chrétiens, leurs intrigues, et les manœuvres par lesquelles ils poussaient les païens à la persécution[1] ; il décrit une caricature du Christ, qu'un juif promenait dans les rues de Carthage[2]. Il met en scène un prosélyte juif qu'il avait lui-même entendu discuter[3]. Il nous apprend que les juives de Carthage ne se montraient, hors de chez elles, que voilées[4]. Il se moque aussi des païens judaïsants[5].

Les récentes découvertes archéologiques confirment entièrement le témoignage de Tertullien. La grande nécropole qu'on visite au nord de Carthage, près de Gamart, n'est autre que le cimetière de la communauté israélite à l'époque romaine. On y a exploré plus de cent caveaux creusés dans le Djebel-Khaoui, et chacun de ces caveaux contenait de 15 à 17 sépultures, quelquefois plus. La disposition des tombes est conforme aux prescriptions du Talmud; le chandelier à sept branches est souvent tracé ou peint sur l'enduit des chambres, et les menues trouvailles faites au cours des fouilles achèvent de prouver que des Israélites ont été ensevelis dans la plupart de ces caveaux[6]. Soit à Gamart, soit à la Marsa, soit à Byrsa, soit sur d'autres points de Carthage, on a découvert des épitaphes juives, accompagnées du chandelier à sept branches, la plupart rédigées en latin[7], quelques-unes avec le mot hébreu *Salom* en caractères hébraïques[8]. De plus, l'on possède aujourd'hui toute une série de lampes juives, ornées du chandelier à sept branches, et trouvées à Carthage[9].

[1] Tertullien, *Apolog.*, 7; *Scorpiac.*, 10.

[2] *Apolog.*, 16; *Ad nation.*, I, 14.

[3] *Advers. Judaeos*, 1

[4] *De coron.*, 4 : « Apud Judaeos tam sollemne est feminis eorum velamen capitis, ut inde noscantur. »

[5] *Apolog.*, 16.

[6] P. Delattre, *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, p. 35 et suiv.; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 14097-14114.

[7] *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1091 = *Additam.*, p. 929; *supplem.*, 14102; 14104; P. Delattre, *L'épigraphie chrétienne à Carthage*, p. 12; *Gamart*, p. 41-42.

[8] P. Delattre, *Cosmos* du 24 mars 1888, p. 465 : *Gamart*, p. 31; *Carthage autrefois, Carthage aujourd'hui*, 2e éd. (Tunis, 1902), p. 142.

[9] P. Delattre, *Gamart*, p. 40-44; *Musée de Carthage*, III, p. 37; pl. IX, 2; *Car-*

Parmi les nombreuses tablettes magiques qui ont été découvertes dans les fouilles soit de l'amphithéâtre, soit des nécropoles, il en est qui accusent nettement une influence judaïque. Au milieu d'autres divinités ou démons, on y voit figurer Iao ou Jéhovah, le dieu des Juifs [1]. On y lit même des formules comme celle-ci : « Je vous adjure encore par le Dieu du ciel, qui règne sur les Cherubim, qui a délimité la terre et en a séparé la mer, Iao, Abriao, Arbathiao, Sabao, Adonaï... [2]. » Le magicien grec qui imagina ces formules, ou celui qui les transcrivit à Carthage, devait travailler surtout pour les Juifs.

Enfin, le Talmud nous fournit quelques renseignements complémentaires sur cette communauté israélite. A plusieurs reprises, il mentionne des rabbins de Carthage, Abba, Hanna, Isaac, et d'autres [3]. Ces rabbins carthaginois paraissent avoir vécu entre le IIe et le IVe siècle de notre ère.

En dehors de Carthage, on rencontre des communautés juives ou des Juifs isolés dans plusieurs localités de l'ancienne Proconsulaire. Sur la plage d'Hammam-Lif, là où s'élevait, sans doute, la cité de Naro, on a découvert les ruines d'une synagogue d'époque romaine, avec des mosaïques et des inscriptions qui mentionnent la *sinagoga* et un *arcosinagogus* [4]. Dans une inscription d'Utique figure un *archon*, titre ordinaire du principal magistrat des communautés d'Israélites [5]. Dans un passage de la *Cité de Dieu*, où saint Augustin raconte un miracle qui s'était produit à Uzali, près d'Utique, au sanctuaire de saint Étienne, il est question d'un sorcier juif [6]. Un sermon africain atteste la présence d'Israélites à Simittu (Chemtou), dans la Numidie Proconsulaire [7] ; non loin de

thage autrefois, Carthage aujourd'hui, p. 139-142; La Blanchère et Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, p. 201 : k. 589-591.

[1] *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12509; 12511; P. Molinier, *Mémoires des Antiquaires de France*, t. LVIII, 1897, p. 212 et suiv.; Wünsch, *Defixionum tabellæ*, Berlin, 1897, *praefat.*, p. XVII; Gsell, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1901, p. 205.

[2] *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12511. — Cf. P. Delattre, *Un pèlerinage aux ruines de Carthage*, Lyon, 1902, p. 65.

[3] Cf. Muenter, *Primordia ecclesiae africanae*, Hafniæ, 1829, p. 165; Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 411; Hamburger, *Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud*, article *Karthago*.

[4] *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12457. — Pour la bibliographie, voyez plus loin, § II.

[5] *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1205 = *Additam.*, p. 931.

[6] Saint Augustin, *De civ. Dei*, XXII, 8, 21. — On ne voit pas clairement, dans le récit d'Augustin, si ce sorcier juif était d'Uzali ou de Carthage.

[7] « Audeo dicere : Vicinam civitatem vestram imitamini? Vicinam *civitatem Simittu* imitamini?... Nemo *ibi* intrat in theatrum... Nullus *Judæus* intravit. » (*Appendix* des *Sermons* d'Augustin, *sermo* 17, 9. — *Patrol. lat.* de Migne, t. XLVI, p. 881).

là, aux environs de Souk-el-Arba, une localité porte aujourd'hui le nom d'*Aïn-el-Ioudi.*

En Byzacène, les traces des Juifs sont plus rares. Cependant, saint Augustin nous signale des judaïsants aux bords du lac Triton, à Thusurus (Tozeur), où l'évêque lui-même donnait l'exemple [1]. Une curieuse inscription découverte récemment à Henchir-Djouana, à l'Ouest de Kairouan, paraît se rapporter à des païens judaïsants [2] ; une localité voisine, entre Sufes et le Djebel Trozza, se nomme *Henchir-Ioudia* [3]. Enfin, la grande ville maritime de la région, Hadrumète, eut aussi sa colonie israélite ou ses judaïsants. On y a trouvé une série de singulières tablettes magiques, où le dieu des Juifs, sous ses divers noms, Iao, Sabaoth, etc., joue un grand rôle [4]. Tantôt Jéhovah est invoqué au milieu d'autres divinités, tantôt il est invoqué seul. Dans ce dernier cas, la formule magique n'est qu'une longue paraphrase de versets bibliques, et l'on y relève des passages comme celui-ci, plusieurs fois répété : « Je t'adjure, esprit démonien qui es ici, par le nom sacré, Aoth, Abaoth, le dieu d'Abraham, et l'Iao d'Isaac, Iao, Aoth, Abaoth, le dieu d'Israël... [5] » Sans doute, ces tablettes pouvaient reproduire des formules magiques rédigées en d'autres pays, notamment en Égypte ; mais le rôle exclusif attribué à Jéhovah et l'usage de ces formules toutes juives ne s'expliquent pas sans la présence d'Israélites à Hadrumète. Ces incantations paraissent dater du IIe ou du IIIe siècle de notre ère.

Nous connaissons en Tripolitaine deux communautés juives d'époque romaine. Saint Augustin nous fait connaître celle d'Oea (Tripoli). On sait que l'évêque d'Hippone refusait d'accepter dans son Eglise la nouvelle traduction de l'Ancien Testament faite par Jérôme d'après le texte hébreu. Il lui reprochait de s'écarter trop du grec, et insinuait que le traducteur ne savait peut-être pas l'hébreu à fond. A ce propos, il conte malignement à Jérôme une petite scène assez piquante qui s'était passée récemment dans la

[1] Saint Augustin, *Epist.* 196, Asellico episcopo. — Cf. surtout 196, 1 ; 4 (14) ; 4 (16) : « Aptus iste nescio quis, de quo scripsisti quod doceat *judaïzare* christianos. »

[2] Cagnat, *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1901, n. 9, p. 114-115. — Cf. notre article intitulé *Païens judaïsants, essai d'explication d'une inscription africaine*, dans la *Revue archéologique* de 1902.

[3] Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, t. II, p. 630.

[4] *Collections du Musée Alaoui*, Paris, 1890, p. 57 et suiv. ; 101 et suiv. ; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1892, p. 226 et 231 ; Wünsch, *Rheinisches Museum*, t. LV, 1900, p. 246 et suiv. ; Gsell, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1901, p. 205 ; Héron de Villefosse, *Bull. des Antiquaires de France*, séance du 11 décembre 1901.

[5] *Collections du Musée Alaoui*, p. 102-103.

communauté d'Oea. L'évêque de cette ville avait reçu la version nouvelle de *Jonas*. Il la fit lire un jour dans son église. Soudain, en entendant un verset qui était populaire dans le pays[1], le public donna des signes d'irritation ; les fidèles se plaignirent qu'on eût altéré le texte, et les Grecs crièrent au faussaire. L'évêque promit de soumettre le cas aux Juifs de la ville, c'est-à-dire, sans doute, à des rabbins. Ceux-ci condamnèrent l'interprétation de Jérôme, et l'évêque dut corriger le passage[2]. Cette anecdote laisse supposer la présence d'un groupe de Juifs lettrés, et probablement de rabbins, dans la cité d'Oea. On a d'ailleurs découvert à Tripoli des antiquités juives[3].

Au Sud-Est d'Oea, non loin de la frontière de Cyrénaïque, une station du littoral de la Tripolitaine, l'*Iscina* de Ptolémée et de l'*Itinéraire d'Antonin*, la *Scina* de la *Table de Peutinger*, porte aussi, dans ce dernier document, le nom significatif de *Locus Judæorum Augusti*[4]. Il y avait là évidemment, sur quelque domaine impérial, un groupe important de colons ou d'esclaves juifs, probablement établis sur cette côte à la suite d'une guerre. L'endroit s'appelle encore *Medinat-es-Soultan*, la « ville de l'empereur », ce qui équivaut à *Vicus Augusti*. Il est vraisemblable, d'ailleurs, que d'autres communautés juives de l'Afrique romaine avaient une origine analogue ; aujourd'hui encore, l'on signale, dans le sud du Maroc, l'existence de Juifs qui sont de véritables serfs de la glèbe. — Quoi qu'il en soit, les Israélites, depuis fort longtemps, sont en nombre sur les rivages de Tripolitaine. C'est ce que montrent encore les noms de lieux. Un peu à l'Est de Leptis Magna, près de l'emplacement de Simnuana, un petit cap s'appelle *Ras-el-Ihoudi*, le « Promontoire des Juifs[5] ». Entre Iscina et la frontière du pays de Barca, une localité, qui correspond à la station antique de Presidio, porte encore le nom de *Iehoudia*, la « Juive »[6]. De l'autre côté de la frontière, en Cyrénaïque, la première ville qu'on rencontrait, Borion, renfermait beaucoup d'Israélites, au témoignage de Procope[7]. Depuis la petite Syrte, toute une série de colonies juives jalonnait le chemin des grandes communautés de Cyrène et d'Alexandrie.

[1] Jonas, IV, 6.
[2] Saint Augustin, *Epist.*, 71, 3, 5.
[3] Cazès, *Revue des Etudes juives*, t. XX, 1890, p. 78 et suiv.
[4] Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, t. II, p. 237.
[5] *Ibid.*, t. II, p. 223.
[6] Tissot, *ibid.*, t. II, p. 238.
[7] Procope, *De aedific.*, VI, 2.

En Numidie, voici d'abord la communauté israélite d'Hippone, dont parle Augustin dans un de ses sermons[1]. A Cirta, l'on a trouvé plusieurs épitaphes de Juifs et de Juives[2]. A Henchir Fuara, dans le voisinage de Morsot, près de la route de Souk-Ahrras et Mdaourouch à Tebessa, une colonne de calcaire, ornée de chandeliers à sept branches, porte les mots : « [*Deus Abr*]*aham*, *Deus Isac*[3] ». Au Ksour el-Ghennaia, entre Lambèse et Diana, une pierre découpée à jour dessine une inscription qui se rapporte à un *metuens* ou prosélyte juif[4].

Les Maurétanies renfermaient d'importantes colonies d'Israélites. A Sitifis, sur deux épitaphes de femmes juives[5], figure un certain M. Avilius Januarius, qui portait le titre de *Pater sinagogæ;* ce qui prouve naturellement l'existence d'une synagogue dans cette ville[6]. De même, l'on a trouvé à Auzia (Aumale) l'épitaphe d'un Juif[7]. A Tipasa, d'après la *Passio sanctæ Salsæ*, les Israélites construisirent une synagogue vers le milieu du IVe siècle; cette synagogue s'élevait au centre de la ville, sur la colline dite « des temples » qui s'avance dans la mer en forme de presqu'île; elle y avait remplacé le vieux sanctuaire du dragon, et elle fut remplacée à son tour par une basilique chrétienne[8]. A Cæsarea (Cherchel) existait de même une synagogue ; les *Acta Marcianæ* mettent en scène un *archisynagogus*, nommé Budarius, et, avec lui, tout un groupe de Juifs[9]. Des Israélites s'étaient

[1] Saint Augustin, *Sermo* 196, 4 : « Duo genera hominum hic sunt, Christiani et *Judaei*... Faciunt illud Judæi ? » Ce sermon a été sûrement prononcé à Hippone : « Absens eram : sed, sicut comperi, per disciplinam christianorum presbyteri permoti, quibusdam dignam et ecclesiasticam disciplinam dederunt... Ecce episcopus præmonet; moneo, prædico, denuntio... » (*ibid.*, 196, 4.)

[2] *Corpus inscript. lat.*, VIII, 7150; 7155; 7530 (= *Additam.*, p. 965); 7710.

[3] *Ibid.*, *supplem.*, 16701.

[4] *Ibid.*, 4321 = *Additam.*, p. 956.

[5] *Ibid.*, 8423; 8499.

[6] Une autre inscription de Sétif paraît se rapporter à un juif converti (*ibid.*, 8640). C'est du moins ce qui résulterait d'une nouvelle lecture de M. Gsell, qui, aux lignes 7-8, a lu : « *Q*(*ui*) *Mosattes*... *Judeus* ». Il s'agirait d'un juif, appelé Moïse, qui, devenu chrétien, aurait changé de nom.

[7] *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20760.

[8] *Passio sanctae Salsae*, 3 : « Ubi enim dudum templa fuerant instituta gentilium, postmodum ibidem diabolus *synagogam* constituit *Judaeorum*; sed nunc meliore vice migravit ad Christum... »

[9] *Acta Marcianæ*, 4 : « Subito de Budarii *archisynagogi* domo, quæ in vicino fuerat, ab ejus filia vel filiis, vel aliquantorum *Judaeorum* vocibus gravissima exacerbatur injuria... » Cf. *ibid.*, 5-6. — Dans une épitaphe de Cherchel figure le nom de *Martha*, qui peut faire supposer une origine juive (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 21188). Il en est de même du nom d'*Asterius* dans l'inscription de l'*area* de Cherchel (*ibid.*, VIII, 9585). Nous avons la preuve que ce nom d'*Asterius* ou *Aster* était commun chez les Israélites d'Afrique (*ibid.*, VIII, 8499; 12457 *b*; P. Delattre,

établis jusqu'au centre de la Tingitane : on a découvert à Volubilis une inscription hébraïque, qui date des premiers siècles de notre ère, et que M. Philippe Berger traduit ainsi : « Matrona, fille du rabbin Iehoudah. Qu'elle se repose [1] ! »

Nous avons signalé à Carthage, et dans quelques localités de Byzacène ou de Numidie, la présence de païens ou de chrétiens judaïsants. Notons encore qu'au IVe siècle la secte judaïsante des *Cœlicolæ* paraît avoir eu des ramifications dans une bonne partie de la Numidie et de la Proconsulaire [2]. Enfin, la propagande juive s'était exercée avec succès jusque chez les tribus berbères des Hauts-Plateaux et du désert. A l'arrivée des Arabes, nombre de ces tribus étaient affiliées au judaïsme, notamment en Tripolitaine, dans l'Aurès et dans les Ksour : « Une partie des Berbères, dit Ibn-Khaldoun, professaient le judaïsme... Parmi les Berbères juifs, on distinguait les Djeraoua, tribu qui habitait l'Aurès, et à laquelle appartenait la Kahéna, femme qui fut tuée par les Arabes à l'époque des premières invasions. Les autres tribus juives étaient les Nefouça, Berbères de l'Ifrikia ; les Fendelaoua, les Mediouna, les Behloula, les Ghiatha et les Fazaz, Berbères du Maghreb-el-Acsa [3]. »

De tous ces faits l'on peut conclure que l'immigration juive a eu dans l'Afrique romaine beaucoup plus d'importance qu'on ne le croit généralement. Il y a eu des communautés israélites, ou des Juifs isolés, dans toutes les provinces africaines, surtout le long des côtes, mais aussi dans l'intérieur du pays, sur les Hauts-Plateaux, jusqu'aux confins du désert. On se rendra nettement compte de la répartition géographique de ces colonies juives d'après le tableau suivant, où nous distinguons les communautés proprement dites, les localités où l'on constate seulement l'existence de quelques Juifs, et celles où l'on rencontre des judaïsants :

Gamart, p. 27) et d'Italie (*Corpus inscript. lat.*, X, 1971 ; Ascoli, *Iscrizioni greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano*, p. 21 et 52).

[1] Ph. Berger, *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1892, p. 64-66.

[2] Saint Augustin, *Epist.* 44, 6, (13) ; Philastrius, *Liber de haeres.*, 15.

[3] Ibn-Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane (Alger, 1852-1856), t. I, p. 208.

COLONIES JUIVES DANS L'AFRIQUE ROMAINE.

PROVINCES.	COMMUNAUTÉS JUIVES.	JUIFS ISOLÉS (OU COMMUNAUTÉS ?)	JUDAÏSANTS.
Proconsulaire (Zeugitane, Byzacène et Tripolitaine).	Carthage (nécropole; des rabbins). Naro (synagogue). Utique (un *archon*). Oea. Locus Judæorum Augusti.	Simittu. Uzali (?) Hadrumète.	Carthage. Thusurus. Henchir-Djouana (?) Berbères de Tripolitaine.
Numidie.	Hippo Regius.	Cirta. Henchir Fuara.	Ksour-el-Ghennaia. Berbères de l'Aurès.
Maurétanies (Sitifienne, Césarienne, Tingitane).	Sitifis (synagogue). Caesarea (synagogue). Tipasa (synagogue). Volubilis (un rabbin).	Auzia.	Berbères des Ksour.

II

Les textes et documents anciens, qui nous renseignent avec assez de précision sur la répartition géographique des colonies juives en Afrique, ne nous fournissent que peu d'indications sur l'organisation de ces communautés.

Quatre synagogues africaines, datant du temps des Romains, nous sont connues : l'une par des ruines et des inscriptions, celle de Naro [1]; les trois autres par des textes, celles de Sitifis [2], de Tipasa [3], et de Cæsarea [4]. Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que les Israélites aient eu en Afrique bien d'autres temples, dans les villes où ils formaient de véritables communautés, là surtout où nous

[1] *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12457.
[2] *Ibid.*, VIII, 8499.
[3] *Passio sanctae Salsae*, 3.
[4] *Acta Marcianae*, 4.

savons qu'ils avaient des magistrats ou des rabbins, à Carthage, à Utique, à Volubilis. Carthage nous révélera peut-être un jour les ruines d'une de ses synagogues; en tout cas, la capitale de l'Afrique est déjà brillamment représentée, dans le domaine de l'archéologie judaïque, par sa nécropole de Gamart.

On relève aussi, dans ces communautés israélites de l'Afrique romaine, quelques noms et quelques titres de magistrats ou de docteurs. Un *archon* à Utique [1] : comme on sait, c'était le titre ordinaire du premier magistrat des communautés, du chef de l'administration. Un *arcosinagogus*, nommé Rusticus, à Naro [2], et un *archisynagogus*, nommé Budarius, à Cæsarea [3] : ce titre, quand il n'était pas simplement honorifique, désignait le chef de la synagogue, peut-être le grand rabbin, parfois l'*archon*. Un *pater sinagogæ*, du nom de M. Avilius Januarius, à Sitifis [4] : c'était, semble-t-il, un titre d'honneur. Plusieurs rabbins à Carthage; le rabbin Juda, à Volubilis [5]; probablement, d'autres docteurs à Œa [6]. — Toutes ces fonctions et tous ces titres se retrouvent dans les anciennes communautés israélites des autres provinces de l'Empire, notamment en Italie [7]. Il est donc fort probable que les colonies juives, dans l'Afrique romaine, avaient la même organisation que dans les autres pays d'Occident.

Quant à la disposition matérielle des synagogues et des cimetières, nous la connaissons en partie par des découvertes ou explorations archéologiques qui datent de ces vingt dernières années. Nous en pouvons juger par la synagogue de Naro et la nécropole juive de Carthage.

La synagogue dite « de Naro [8] » a été découverte en 1883, sur la plage d'Hammam-Lif, au pied du Djebel-bou-Kourneïn [9]. Les ruines en sont aujourd'hui fort endommagées. Mais on a pu en

[1] *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1205 = *Additam.*, p. 931.

[2] *Ibid.*, VIII, *supplem.*, 12457 *b*.

[3] *Acta Marcianae*, 4.

[4] *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8499.

[5] Ph. Berger, *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1892, p. 64.

[6] Saint Augustin, *Epist.*, 71, 3, 5.

[7] Cf. Th. Reinach, article *Judaei* dans le *Dictionnaire des Antiquités* de Saglio, p. 624 et suiv.

[8] Le nom ancien de cette localité nous est connu par les inscriptions trouvées dans la synagogue : « Synagoga [m] *Naron* [*itanam*]... » (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12457 *a*) — « servi tui *a Narone* » (*ibid.*, 12457 *c*).

[9] Schlumberger, *Rev. arch.*, 1883, t. I, p. 157 et suiv.; Renan, *ibid.*, 1884, t. I, p. 273 et suiv.; pl. VII-X; Kaufmann, *Revue des Etudes Juives*, 1886, p. 46 et suiv.; Th. Reinach, *ibid.*, p. 217 et suiv.; de Rossi, *Archives de l'Orient latin*, t. II, p. 452; Héron de Villefosse, *Bull. des Antiquaires de France*, 1895, p. 150; Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les monuments historiques de la Tunisie*, t. I (*Temples païens*, Paris, 1898), p. 152 et suiv.

relever le plan; on a sauvé les inscriptions, qui sont au Musée du Bardo [1] et une partie des mosaïques, qui ont été depuis transportées à Toulouse [2].

L'ensemble des constructions connues formait un carré presque régulier, d'environ vingt mètres de côté. Il existait, semble-t-il, une entrée secondaire au milieu du côté Sud-Est, à l'extrémité d'un long couloir, et une porte de dégagement dans le côté Nord-Ouest. Mais la façade principale, précédée d'une cour extérieure, était au Sud-Ouest. Cette façade était ornée de deux colonnes, qui soutenaient sans doute un fronton. La porte monumentale donnait accès à un portique, qui était flanqué, à droite, d'un long mur plein, à gauche, de deux petites chambres. Par ce portique, on gagnait un vestibule rectangulaire, de même largeur, mais moins profond. A gauche du vestibule, une petite porte conduisait à une chambre. En face de l'entrée monumentale, une large porte faisait communiquer le vestibule avec le sanctuaire. Sur le seuil, une inscription rappelait les noms des donateurs qui avaient fait les frais du pavage en mosaïque : « Asterius, filius Rustici arcosinagogi, Margarita, Riddei (filia), partem portici tesselavit [3]. »

Le sanctuaire proprement dit était un rectangle allongé, d'environ 10 mètres sur 6 mètres de côté. Il présentait, à l'Ouest, une niche arrondie, qui rappelle le mihrab des mosquées. Le sol était entièrement couvert d'une mosaïque, divisée dans le sens de la largeur en trois champs de dimensions différentes. Près de l'entrée, et au fond, étaient représentés des oiseaux, des quadrupèdes, des fleurs, des fruits, encadrés par des rinceaux. La mosaïque du milieu, plus étendue à elle seule que les deux autres, était partagée elle-même en trois compartiments disposés en sens inverse, c'est-à-dire en longueur, et s'étageant devant la niche. En haut, l'on voyait un paysage maritime, des poissons, des oiseaux aquatiques. En bas, c'était un paysage terrestre, des palmiers ombrageant un cratère, et, sur les anses du cratère, deux paons affrontés. Dans le compartiment du milieu, une dédicace, encadrée d'un cartouche à queues d'aronde, entre deux chandeliers à sept branches et d'autres instruments liturgiques, apprenait aux dévots ou aux visiteurs que le sanctuaire avait été pavé en mosaïque aux frais d'une dame nommée Juliana :

[1] La Blanchère et Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, A. 15-18 (p. 12); *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12457.

[2] Héron de Villefosse, *Bull. des Antiquaires de France*, 1895, p. 150 et suiv.

[3] *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12457 *b*. — Nous donnons le texte de ces inscriptions de Naro d'après la dernière recension, faite en 1898 par MM. Cagnat et Gauckler (*Temples païens*, p. 152 et suiv.).

« Sancta(m) Sinagoga(m) Naron(itanam) pro salutem suam ancilla tua Juliana p(uella) de suo proprium teselavit[1]. »

Au Nord-Ouest du sanctuaire, mais sans communication avec lui, derrière la niche, s'étendait une grande chambre rectangulaire, tournée vers l'extérieur. Dans l'angle Sud-Est du sanctuaire s'ouvrait un long couloir, qui donnait accès à plusieurs salles, deux à gauche, trois à droite. Dans le mur Est, en face de la niche, étaient percées trois portes, qui menaient à autant de chambres. La première de ces chambres servait de dépôt pour les instruments du culte et les livres sacrés, comme l'annonçait une inscription encastrée dans la mosaïque du sol : « I(n)strumenta servi tui Nar(on)itanus ; — i(n)strumenta servi tui a Narone[2]. »

La synagogue proprement dite, abstraction faite des annexes, comprenait donc environ quinze pièces, groupées autour d'un portique d'entrée, d'un couloir transversal et du sanctuaire. La destination de la plupart des salles est inconnue. Beaucoup étaient ornées de mosaïques. Outre les tableaux que nous avons décrits, on a retrouvé bien des débris du pavage. La décoration était fort variée : chandeliers à sept branches; animaux divers, lions, hyènes, coqs, perdrix, pintades, canards, poissons ; arbres et corbeilles de fruits ; un buste de jeune homme, aux longs cheveux, tenant sur l'épaule un bâton recourbé; un buste de femme casquée, portant une haste ; etc. Les donateurs avaient bien fait les choses. Par les motifs et les caractères de la décoration, la synagogue de Naro rappelle les villas africaines du temps de l'Empire. Elle paraît dater du IIIe ou du IVe siècle de notre ère.

A défaut de synagogue, Carthage a conservé sa nécropole juive, située au Nord de la ville, près du hameau de Gamart, sur le revers des collines du Djebel-Khaoui. Signalée jadis par Falbe et Barth, puis fouillée partiellement par Davis, Beulé, Sainte-Marie et d'Hérisson, qui croyaient y rencontrer des tombeaux puniques, cette nécropole a été enfin identifiée de nos jours et systématiquement explorée par le P. Delattre[3]. On y visite environ deux cents caveaux, creusés dans le calcaire, et semblables aux hypogées de Palestine, du moins à ceux de la dernière période, aux hypogées à *loculi*, dits « fours à cercueils. » On a constaté que les prescriptions talmudiques y ont été minutieusement

[1] *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplém.*, 12457 *a*.

[2] *Ibid.*, 12457 *c*.

[3] P. Delattre, *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, Lyon, 1895. — Cf. *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 14097-14114; de Vogüé, *Rev. Arch.*, 1889, t. I, p. 163 et suiv.; Babelon, *Carthage*, Paris, 1896, p. 175 et suiv.

observées : dans les dimensions des caveaux, dans la profondeur des niches, dans le nombre et la disposition des *loculi*, trois au fond de la chambre, un à droite et un à gauche de l'entrée, deux rangées égales dans les deux parois latérales. Les épitaphes et les lampes juives trouvées dans les fouilles, les débris d'inscriptions hébraïques, la représentation fréquente du chandelier à sept branches, ne permettent point de douter que ce cimetière soit celui de la communauté israélite.

Extérieurement, sur l'emplacement de la nécropole, on n'aperçoit rien, sauf de nombreux trous circulaires ou carrés, qui ont été creusés dans le rocher. Ces trous, dont le diamètre ou le côté varie de $0^{m}30$ à 1 mètre, et la profondeur de 1 mètre à $0^{m}75$, n'atteignent pas le plafond des chambres, et, par conséquent, ne peuvent être considérés comme des puits funéraires. On s'est demandé naturellement quelle était la raison d'être de ces fosses. Après bien des explications singulières, on est tenté d'admettre qu'on les a creusées simplement pour planter des arbres et assainir ou égayer le cimetière.

On gagne l'entrée des caveaux par des escaliers ou des plans inclinés, d'orientation différente. Cette entrée, large de $0^{m}90$, était fort simple; elle est quelquefois un peu cintrée au-dessus, mais, le plus souvent, rectangulaire. Elle était fermée soit par de gros moellons, soit par une dalle de pierre.

L'intérieur des hypogées est légèrement pyramidal ; le plan est ordinairement rectangulaire. On compte presque toujours, dans chaque caveau, de 15 à 17 niches, dont une à droite de l'entrée, une autre à gauche, et trois au fond, cinq ou six dans chaque paroi latérale. Ces niches sont rectangulaires, profondes de 2 mètres, et larges de $0^{m}42$ à $0^{m}50$.

Quelques hypogées présentent des dispositions exceptionnelles. Souvent il n'y a qu'une niche près de l'entrée ; quelquefois manquent les deux *loculi* voisins de la porte. Ailleurs, les niches des parois latérales ont été réunies deux par deux, ou trois par trois, sous des arceaux saillants que soutiennent des pilastres. Enfin, certains hypogées sont d'une forme toute particulière. L'un d'eux comprend deux compartiments et comme deux caveaux ; tout le pourtour, sauf l'un des côtés du couloir qui réunit les chambres, est percé de *loculi*, au nombre de 24. Un autre hypogée, étroit et long, ne présente pas de niches au fond ; mais il y en a huit dans chaque paroi latérale. Ces dispositions exceptionnelles ont été déterminées évidemment par des nécessités matérielles, la résistance du roc, le défaut de place dans un sens, surtout le voisinage de caveaux plus anciens.

Les parois des hypogées étaient enduites d'un stuc fin et poli, très résistant, et d'une blancheur éclatante. Autour des niches, surtout au-dessous, on a relevé des inscriptions funéraires, gravées à la pointe, ou peintes en rouge sur le stuc; la plupart sont en latin, mais on a trouvé des traces de caractères hébraïques.

Sauf des lampes, les caveaux paraissent n'avoir pas contenu de mobilier funéraire. Mais les murs étaient ordinairement décorés de dessins en relief ou de fresques : sujets symboliques, chandeliers à sept branches, oliviers, palmiers, vignes et vendangeurs, génies ailés, cavaliers, navires, bustes, le tout dans des cadres de rinceaux.

Certains hypogées ont une ornementation plus riche ou mieux conservée. L'un d'eux présente beaucoup de traces d'une coloration rouge et verte; dans un angle du plafond, on distingue une corniche à festons, et un vase en forme de cratère. Dans un autre caveau, large de $2^{m}25$, long de $4^{m}85$, les murs étaient entièrement couverts d'un stuc travaillé en relief et peint : au-dessus des niches, une frise; deux cadres rectangulaires, larges de $0^{m}53$, où l'on voit un cavalier, et un personnage armé d'un fouet, près d'un arbre; des panneaux de forme ovale, alternant avec les cadres; au fond, deux génies ailés, qui tiennent un médaillon où était sans doute un buste en relief. Un autre caveau était encore plus richement décoré. Dans le plafond, on avait découpé quatre cadres rectangulaires et deux cadres circulaires qui enfermaient des sujets en relief. Entre les cadres, des génies ailés, portant des guirlandes. Aux angles, des palmettes et des branches de vigne. Au-dessus des niches, une curieuse frise, qui représente une scène de vendange : des hommes portant des amphores; des tonneaux; deux personnages, l'un à pied, l'autre à cheval, se dirigeant vers une femme qui est debout près d'une cuve. Tout cela, d'un joli ton, et vivement esquissé [1].

Le nombre des hypogées et le luxe de cette décoration attestent la prospérité de la colonie israélite de Carthage, et la richesse de quelques-unes des familles de cette colonie. Ornementation, noms et formules des épitaphes, rôle prédominant du latin dans ces inscriptions, tout prouve que la nécropole de Gamart date de l'époque romaine.

[1] P. Delattre, *Gamart*, p. 32 et suiv.

III

Quelques traits de l'histoire du judaïsme africain dans l'antiquité nous sont connus soit directement, par les inscriptions et les documents archéologiques, soit indirectement, par des textes d'auteurs, à cause des polémiques et des querelles qui ont souvent mis aux prises les Juifs et les Chrétiens du pays.

Comme nous l'avons dit, on ne sait rien de précis sur la période antérieure à la domination romaine. Il est vraisemblable que des Juifs étaient déjà établis dans la Carthage punique ; mais on ne peut actuellement l'affirmer, en dépit des légendes ci-dessus mentionnées.

En revanche, nos informations sont précises et, sur plusieurs points, très explicites pour l'époque romaine. Les Juifs paraissent avoir été nombreux en Afrique dès le IIe siècle de notre ère. Là, comme ailleurs, ils ont dû s'établir surtout après la destruction de Jérusalem par Titus, puis après la grande insurrection du temps d'Hadrien. Des prisonniers juifs semblent avoir été attachés comme colons ou serfs aux grands domaines impériaux de la contrée ; on ne peut guère s'expliquer autrement ce nom de *Locus Judaeorum Augusti,* donné par la Table de Peutinger à la ville de Scina ou Iscina, en Tripolitaine. Tout porte à croire que telle a été l'origine de plusieurs des communautés israélites d'Afrique.

Quoi qu'il en soit, dès le règne de Septime Sévère, la colonie juive de Carthage était importante et influente. Nous ne reviendrons pas sur les preuves tirées de l'archéologie ou de l'épigraphie : la nécropole, les épitaphes ou les lampes juives, dont plusieurs paraissent dater de ce temps. Les témoignages de Tertullien sont encore plus décisifs, parce qu'ils nous fournissent des données chronologiques certaines[1]. Notons que la propagande juive était dès lors assez active à Carthage, comme à Rome[2]. Tertullien se moque de ces païens judaïsants qui « consacrent le jour de Saturne au repos et à la bonne chère, s'écartant eux-mêmes de la coutume juive, qu'ils ignorent[3]. » Et plusieurs des tablettes magi-

[1] Tertullien, *Apolog.*, 7 et 16; *Ad nation.*, I, 14; *Advers. Judaeos*, 1; *De coron.*, 4; *Scorpiac.*, 10.

[2] Sur les judaïsants de Rome, cf. Horace, *Sat.*, I, 9, 69; Ovide, *Ars amat.*, I, 76; Sénèque, cité par Augustin, *De civ. Dei*, VI, 11; Perse, 5, 184; Suétone, *Domit.*, 12; Juvénal, 14, 96-100; 6, 543.

[3] Tertullien, *Apolog.*, 16.

ques trouvées à Carthage semblent avoir été utilisées par des judaïsants [1].

Vers le même temps se sont constituées sans doute plusieurs des communautés israélites dont nous avons parlé : celles d'Utique, d'Hadrumète, de Sitifis, de Cirta, d'Auzia [2]. Remarquons, à ce propos, que bientôt Commodien partira en guerre contre les judaïsants [3] ; ce qui prouve qu'il en connaissait beaucoup autour de lui, et la présence de judaïsants implique celle de Juifs bien plus nombreux.

En Afrique, comme dans la plupart des autres régions, c'est dans les synagogues que fut d'abord prêché l'Évangile et que la religion nouvelle trouva ses premiers prosélytes [4]. Nous en avons la preuve pour Carthage. A en juger par certaines épitaphes de Gamart, les premiers chrétiens de la ville furent inhumés dans la nécropole juive [5]. Le christianisme et le judaïsme vécurent donc d'abord en très bons termes. Mais les deux religions ne tardèrent pas à se séparer et à se regarder en ennemies, sans doute à la suite des progrès rapides du christianisme.

Dès la fin du IIe siècle, la rupture était faite entre l'Église et la Synagogue. En 197, Tertullien accusait nettement les Juifs d'exciter les païens contre les chrétiens, et cela, disait-il, « par jalousie [6]. » Il affirmait, un peu plus tard, que « les synagogues des Juifs » étaient « les sources des persécutions [7] ». Et, dès l'année 197, il en citait un bien curieux exemple. Vers le début du règne de Sévère, en un temps où recommençaient les violences religieuses, un Juif, bestiaire ou valet à l'amphithéâtre, promenait dans les rues de Carthage une sorte de tableau, où il avait barbouillé une caricature du Christ. On y voyait un personnage en toge, au pied fourchu, aux oreilles d'âne, qui tenait un livre en main. A côté, on lisait cette inscription : « Le Dieu des chrétiens, *Onocoétès* (qui couche avec les ânes) [8]. » — Dès lors, la lutte se poursuivit sans trêve entre les deux religions sœurs. Elle devait se terminer par la victoire de l'Église. Cette victoire est figurée, et comme symbolisée, par une très curieuse lampe

[1] *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12509; 12511; P. Molinier, *Mémoires de Antiquaires de France*, t. LVIII, 1897, p. 212 et suiv.

[2] Voyez plus haut, § 1.

[3] Commodien, *Instruct.*, I, 24 et 37.

[4] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e éd. (Paris, 1898), p. 6 et suiv.

[5] P. Delattre, *Gamart*, p. 49; de Vogüé, *Rev. arch.*, 1889, t. I, p. 163 et suiv.; Babelon, *Carthage*, p. 176 et suiv.

[6] Tertullien, *Apolog.*, 7 : « Tot hostes quot extranei, et quidem proprie *ex aemulatione Judaei.* »

[7] *Scorpiac.*, 10 : « synagogas Judæorum, fontes persecutionum. »

[8] *Ad nation.*, I, 14; *Apolog.*, 16.

chrétienne de Carthage. On y voit le Christ debout, nimbé, vêtu d'une ample tunique plissée, qui foule aux pieds le serpent infernal et le frappe avec une longue croix ; au-dessous est représenté, mais renversé en signe de défaite, le chandelier à sept branches, type de la Synagogue [1].

Tertullien ne s'est pas contenté de se plaindre de l'animosité des Juifs ; il a mené contre eux une assez vive campagne. Dès ses premiers ouvrages, il parlait d'eux durement [2]. Dans plusieurs traités, il a raillé leur aveuglement et leurs malheurs, allant même jusqu'à les injurier [3]. Il reprochait aux Juifs du temps de s'obstiner, de fermer les yeux à la lumière [4]. Il disait que les Juifs, « en espérant seulement des biens terrestres, perdent les biens célestes [5] ».

Enfin, entre 200 et 206, il a composé un traité spécial *Contre les Juifs*. Récemment, à Carthage, s'était engagée publiquement une discussion entre un chrétien et un « prosélyte juif », c'est-à-dire un païen converti au judaïsme. Il s'agissait de savoir si les Gentils étaient exclus des promesses divines. Le Juif contestait ainsi la légitimité de la prédication chrétienne. Le public s'était passionné ; les assistants avaient pris parti pour l'un ou l'autre ; on s'était querellé jusqu'au soir, sans arriver à une solution [6].

Tertullien paraît avoir assisté à cette discussion. En tout cas, il crut devoir reprendre la question, et y consacrer tout un livre. La question, dit-il au début, semble tranchée par le fait seul que la thèse de l'exclusivisme juif a été défendue non par un Israélite de race, mais par un païen converti au judaïsme [7]. Puis il discute le problème en lui-même, et retourne contre le judaïsme les raisonnements qu'on opposait au christianisme : le peuple élu, ce sont désormais les chrétiens, et la Loi nouvelle s'ouvre à tous. Pour justifier cette thèse, l'auteur s'appuie sur un témoignage que ses adversaires ne pouvaient récuser : les textes de l'Ancien Testament [8]. Il montre en terminant que l'aveuglement des Juifs vient de leur ambition et de leur orgueil ; car ils rêvent toujours, et uniquement, de grandeurs terrestres [9].

Au cours de ces polémiques, Tertullien précisa ses idées sur les

[1] P. Delattre, *Gamart*, p. 40-42; *Musée de Carthage*, III, p. 37, et pl. IX, 2.
[2] Tertullien, *Apolog.*, 21; *Ad nation.*, I, 14.
[3] *De baptism.*, 15; *De oratione*, 14.
[4] *Advers. Marcion.*, V, 11. — Cf., *ibid.*, III, 7-8; 12-21; 23.
[5] *De resurr. carn.*, 26.
[6] *Advers. Judaeos*, 1.
[7] *Ibid.*, 1.
[8] *Ibid.*, 2-13.
[9] *Ibid.*, 14.

rapports des deux religions. D'après sa comparaison pittoresque, le judaïsme était un sauvageon sur lequel avait été greffé le christianisme [1]. Donc le christianisme était sorti du judaïsme, mais pour s'en écarter aussitôt. Tertullien admet une évolution de la loi divine. L'Ancienne Loi était une loi provisoire, que Dieu se réservait d'améliorer et de changer [2]. Dieu l'a fait en envoyant le Messie. Les Israélites ont été reniés par lui. Aujourd'hui « dispersés, errants, seuls, exilés loin de leur ciel, ils vont au hasard à travers le monde, sans homme ni dieu pour roi, sans qu'il leur soit permis, même à titre d'étrangers, de fouler et saluer du moins le sol de leur patrie [3]. » Désormais, le judaïsme est un étranger pour l'Église. Tertullien ne veut pas que le christianisme « se cache à l'ombre d'une religion fameuse, qui du moins est autorisée [4] ». L'Église doit rejeter de l'Ancienne Loi tout ce qui a été condamné par le Christ et les apôtres [5]. La justice chrétienne doit « déborder par-dessus la justice des scribes et des pharisiens [6] ».

Dans le courant du IIIe siècle, à l'exemple de Tertullien, mais généralement avec moins d'âpreté, les auteurs chrétiens d'Afrique ont renouvelé les escarmouches contre les Juifs. Minucius Félix est assez dur pour eux, mais il ne les attaque qu'en passant [7]. Cyprien les a spécialement visés dans le premier livre des *Testimonia*, composé vers le début de son épiscopat. Dans sa préface, il indique nettement l'objet de ce livre : « Je me suis efforcé, dit-il, de montrer que les Juifs, suivant les prédictions, se sont écartés de Dieu ; qu'ils ont perdu la protection du Seigneur, dès longtemps accordée et pour l'avenir promise à leur race ; qu'ils ont eu pour successeurs les chrétiens, fidèles au Seigneur, venus de toutes les nations et du monde entier [8]. » Il prouve la déchéance des Juifs et la vocation des Gentils par une série de vingt-quatre thèses, qu'il justifie par de nombreuses citations bibliques groupées en autant de chapitres. Très différentes de celles de Tertullien, les polémiques de Cyprien contre les Israélites n'ont rien de violent ni d'agressif. Sa plus grande malice consiste à les assimiler aux hérétiques [9]. Il maintient seulement contre eux la thèse chré-

[1] *De testim. anim.*, 5 : « Judæorum..., in quorum oleastro insiti sumus. »
[2] *Advers. Judaeos*, 2.
[3] *Apolog.*, 21. — Cf. *De praescript. haeretic.*, 8; *Advers. Judaeos*, 8; *De pudicit.*, 8
[4] *Apolog.*, 21 : « Quasi sub umbraculo insignissimæ religionis, certe licitæ. »
[5] *Ad uxor.*, I, 2.
[6] *De monogam.*, 7.
[7] Minucius Felix, *Octav.*, 33, 4-5.
[8] Saint Cyprien, *Testimon.*, I, prooem
[9] *De bono patient.*, 19.

tienne et la nécessité d'un retour à l'Église : « Le seul moyen pour les Juifs, dit-il, d'obtenir le pardon de leurs péchés, c'est de laver dans le baptême du Christ le sang du Christ tué par eux, c'est de passer à l'Église et d'obéir à ses préceptes [1]. » — En tout cas, les Juifs africains ne gardèrent pas rancune à l'évêque de Carthage. Au contraire, suivant Augustin, ils vénéraient la mémoire de Cyprien, et des Juifs lettrés célébraient même avec les chrétiens son anniversaire [2].

Tout autre a été l'attitude de Commodien. On suppose que ce poète-évêque avait lui-même judaïsé, avant de se convertir au christianisme. Plus tard, dans ses deux poèmes, il a sans cesse attaqué Juifs et judaïsants ; ses railleries mordantes ont souvent une âpreté qui rappelle Tertullien et trahit une rancune. Il a dirigé contre les Juifs trois acrostiches de ses *Instructiones* [3]. On jugera du ton par cette apostrophe : « Toujours pervers, de tête dure et récalcitrants, vous ne voulez pas être vaincus ; aussi serez-vous déshérités. Isaïe a dit que vous aviez le cœur endurci. Tu vois la Loi, que Moïse a brisée dans sa colère. Et le même Seigneur lui a donné une seconde Loi. Il a mis son espérance en elle ; mais vous en ricanez dans votre orgueil. C'est pourquoi vous ne serez pas dignes du royaume céleste [4]. » Dans deux autres acrostiches, il s'est moqué des païens judaïsants : « Pourquoi, leur dit-il, pourquoi cours-tu à la synagogue, en te dédoublant ? Est-ce pour gagner la miséricorde de Celui que tu nies volontairement ? Puis, tu sors de là, et, de nouveau, tu cherches tes temples : tu veux vivre entre les deux, mais ainsi tu périras [5]. » Et ailleurs : « Eh bien ! veux-tu donc être à moitié Juif, à moitié profane ? Mais ainsi tu n'échapperas pas, après ta mort, au jugement du Christ. Tu étais aveugle, et tu entres chez des aveugles, sot que tu es ; aussi l'aveugle entraîne l'aveugle dans la fosse... Demande d'abord ce qui est ordonné dans la Loi ; eux-mêmes te diraient s'il est permis d'adorer les dieux... Si vous placez en eux votre espérance, vous vous trompez complètement, en adorant à la fois Dieu et les idoles [6]. » Outre ces attaques directes,

[1] *Testimon.*, I, 24. — L'*Appendix* des œuvres de saint Cyprien contient trois opuscules contre les Juifs. Mais aucun d'eux n'a rien à voir ici. Le *De duobus montibus* (*Appendix* du *Cyprien* de Hartel, p. 104) et le *Adversus Judaeos* (*ibid.*, p. 133) paraissent être de simples traductions du grec. Quant au *De judaica incredulitate* (*ibid.*, p. 119), il est africain, mais date du temps des Vandales; et nous en parlerons plus loin.

[2] Saint Augustin, *Sermo* 310, 1.

[3] Commodien, *Instruct.*, I, 38-40.

[4] *Instruct.*, I, 38.

[5] *Ibid.*, I, 24, 11-14.

[6] *Ibid.*, I, 37, 1-4, 9-10, 21-22.

l'auteur des *Instructiones* lance en passant bien des railleries à ses adversaires. Ainsi, un acrostiche sur l'Antéchrist se termine par ce trait : « En se rappelant leurs Écritures, les Juifs crient pareillement au Très-Haut qu'ils ont été trompés [1]. »

Le *Carmen Apologeticum* montre encore mieux la pensée de Commodien [2]. Il y est à peine question des païens. Le poème tout entier, même dans les parties où l'auteur semble exposer simplement la doctrine chrétienne, vise les Juifs, qui sont traqués et injuriés d'un bout à l'autre. Une longue digression, motivée par leur refus de reconnaître le Christ, est spécialement dirigée contre eux [3]. Le poète y raille leur aveuglement [4], leur vaine prétention de se croire toujours le peuple élu [5], leurs prescriptions relatives au bain [6], leur propagande [7], leurs infortunes [8]. Et toujours, à tout propos, il revient à la charge.

Cette satire n'a rien d'abstrait ni de convenu. C'est bien aux Juifs de son temps et de son pays qu'en veut surtout Commodien. A propos de leur ingratitude d'autrefois envers le Dieu d'Israël, il affirme qu'ils n'ont pas changé : « Cette nation ingrate n'a pas voulu se soumettre au joug des bons préceptes ; de plus en plus, elle se roulait et s'épanouissait dans son crime ancien. Et elle n'a jamais changé. *Aujourd'hui encore*, elle reste la même ; elle néglige Dieu et préfère les luxures du monde [9]. » Il reproche à ses contemporains de descendre des gens qui ont scié Isaïe, lapidé Jérémie, décapité Jean-Baptiste, étranglé Zacharie, crucifié le Christ [10]. » Il leur en veut d'appartenir à une race « trop entêtée et toujours rebelle [11] », une race « que n'a pu briser ni l'exil, ni la servitude même [12] », une race « déshonorée, cruelle, aveugle, orgueilleuse, qui devrait pleurer la mort du Christ, et qui y applaudit [13] ». — La rancune du poète poursuit les Juifs jusqu'à la

[1] *Instruct.*, I, 41, 19-20.

[2] Le poème, dans la plupart des éditions, a pour titre *Carmen apologeticum adversus Judaeos et Gentes* ou *Paganos*. Ce titre, qui ne figure pas dans le manuscrit, et qui a été imaginé par le premier éditeur, est d'ailleurs inexact. Le poème contient un exposé de la doctrine chrétienne, avec de longues digressions satiriques contre les Juifs.

[3] Commodien, *Carmen apolog.*, 617-744 (éd. Dombart).

[4] *Ibid.*, 617-666.

[5] *Ibid.*, 667-676.

[6] *Ibid.*, 677-692.

[7] *Ibid.*, 693-706.

[8] *Ibid.*, 707-744.

[9] *Carmen apolog.*, 199-202.

[10] *Ibid.*, 221-224.

[11] *Ibid.*, 261.

[12] *Ibid.*, 390.

[13] *Ibid.*, 479-480. — Cf. *ibid.*, 525 sqq. ; 539 sqq. ; 707 sqq.

fin du monde. Dans son récit, ils font cause commune avec l'Antéchrist Néron et les païens [1] ; ils déchaînent une terrible persécution contre les chrétiens [2]. Je ne sais quel tour les Juifs avaient pu jouer à Commodien ; mais, évidemment, il voyait en eux des ennemis personnels.

Dans la première moitié du IVe siècle, le judaïsme semble avoir été florissant en Afrique. A cette époque appartiennent, outre les communautés déjà mentionnées, les synagogues de Naro, de Caesarea, de Tipasa ; sans doute, aussi, le rabbin de Volubilis, et les rabbins carthaginois que mentionne le Talmud. Mais la guerre continuait entre les deux religions sœurs. Par exemple, nous savons que Lactance songeait à écrire un ouvrage spécial contre les Juifs [3].

En certaines villes, les Israélites se sentaient alors assez forts pour prendre l'offensive. Rien n'est plus significatif à cet égard que certains épisodes des *Acta Marcianae*. La scène se passe à Caesarea (Cherchel), en Maurétanie. La vierge Marciana, coupable d'avoir renversé une statue de Diane sur une place publique, avait été enfermée par ordre du juge dans une école de gladiateurs, qui était voisine de l'amphithéâtre. Tout près de là était la maison de Budarius, l'*archisynagogue*. Un jour, Marciana fut injuriée par un groupe de Juifs, qui l'avaient aperçue des fenêtres ou des terrasses de cette maison. Alors elle eut comme une inspiration prophétique, et lança cette malédiction : « Que cette maison soit dévorée par le feu du ciel ! Et que jamais elle ne puisse être rebâtie ! Que les pierres mêmes de ces ruines entraînent à jamais la ruine de tous les édifices où on les placera [4] ! » Le jour du martyre, à l'amphithéâtre, Budarius et les Juifs excitèrent encore les païens contre Marciana [5]. Mais ils furent cruellement punis, si l'on en croit le chroniqueur : « Au moment où l'âme de la pieuse vierge sortit de son corps, à ce moment même, la maison du blasphémateur Budarius, avec tous ceux qui s'y trouvaient, fut dévorée par un feu divin. Souvent les Juifs ont tenté de reconstruire cette maison, et toujours elle est retombée en ruines. Et même, bien des gens qui avaient amassé des pierres pour cette construction, ont cru les porter bien plutôt pour leur sépulture. Aujourd'hui encore s'appesantit sur cette maison l'éternelle malédiction de la

[1] *Carmen apolog.*, 835 sqq.

[2] *Ibid.*, 847-860.

[3] Lactance, *Divin. Instit.*, VII, 1, 26 : « Sed erit nobis *contra Judaeos* separata materia, in qua illos erroris et sceleris revincemus. »

[4] *Acta Marcianae*, 4.

[5] *Ibid.*, 5.

martyre bienheureuse, malédiction qui doit durer à jamais[1]. »

A Tipasa, Chrétiens et Juifs ont dû se quereller de même au IVe siècle. L'auteur de la *Passio* de sainte Salsa nous apprend qu'une synagogue y avait remplacé le sanctuaire du dragon, mais que cette synagogue avait été ensuite transformée en église[2]. Cette transformation ne s'était pas faite sans difficultés, et les Juifs n'avaient pas dû se laisser exproprier sans résistance.

La situation des Israélites en face des Chrétiens était, d'ailleurs, bien changée depuis Constantin. Le christianisme l'emportait décidément ; après avoir été si longtemps persécuté, il devenait religion officielle et, naturellement, persécutrice. Nous n'avons point à parler ici des mesures communes à tout l'Empire, de toutes les *constitutions* impériales qui de plus en plus assimilèrent les Juifs aux hérétiques[3]. Nous mentionnerons seulement deux de ces constitutions, parce que, d'après le texte même, elles ont été affichées à Carthage, le 8 des Ides de Mai 336. L'une avait pour objet de protéger les Juifs convertis au christianisme contre les mauvais traitements de leurs anciens coreligionnaires[4]. L'autre défendait aux Juifs de circoncire leurs esclaves chrétiens[5]. — L'attitude nouvelle du pouvoir central rendit sans doute les Israélites plus prudents. Vers la fin du IVe siècle, on nous dit qu'ils n'aimaient pas à donner leur avis sur des questions bibliques, pour éviter toute occasion de dispute avec les Chrétiens[6]. Et ils sont à peine mentionnés dans l'Afrique de ce temps[7], tout absorbée par les querelles entre Catholiques et Donatistes.

Saint Augustin, dans presque toutes ses œuvres, parle fréquemment des Juifs. Mais, ordinairement, il s'en tient aux lieux communs de la prédication, de l'exégèse ou de la polémique chrétiennes. Nous nous arrêterons seulement à ce qui intéresse spécialement l'histoire du judaïsme africain.

D'abord, saint Augustin nous fait connaître l'existence de plusieurs communautés israélites dont nous n'avions pas entendu

[1] *Acta Marcianae*, 6.

[2] *Passio sanctae Salsae*, 3.

[3] Cf. Th. Reinach, article *Judaei* dans le *Dictionnaire des Antiquités* de Saglio.

[4] *Cod. Theod.*, XVI, 8, 5 = *Constit. Sirmond.*, 4 : « Eum, qui ex Judaeo christianus factus est, inquietare Judaeos non liceat, vel aliqua pulsare injuria... P(ro)p(osita) VIII. Id. Maii Karthagine, Nepotiano et Facundo coss. »

[5] *Cod. Theod.*, XVI, 9, 1 = *Constit. Sirmond.*, 4 : « Si quis Judaeorum christianum mancipium vel cujuslibet alterius sectæ mercatus circumciderit, minime in servitute retineat circumcisum, sed libertatis privilegiis, qui hoc sustinuerit, potiatur... P(ro)p(osita) VIII. Id. Maii Karthagine, Nepotiano et Facundo coss. »

[6] Saint Jérôme, *Epist.* 112 ad Augustinum.

[7] Cf. saint Optat, *De schism. Donat.*, III, 10; V, 1; V, 3 : « Si Judaeus, inimicus est christiani baptismatis. »

parler jusque-là ; dans sa ville épiscopale, à Hippone [1] ; à Simittu (Chemtou) [2] ; dans la cité d'Oea, en Tripolitaine [3]. Il nous apprend qu'à Thusurus (Tozeur), sur les bords du lac Triton, on comptait beaucoup de judaïsants [4]. Il nous parle aussi de la secte judaïsante des *Caelicolae*, qui paraît avoir recruté alors beaucoup de prosélytes en Numidie et en Proconsulaire. L'évêque d'Hippone invita l'*Ancien* des *Caelicolae* à une conférence contradictoire ; mais nous ne savons comment fut accueillie cette proposition [5]. Cette secte bizarre paraît avoir mêlé à des idées chrétiennes et juives de vieilles superstitions païennes ; peut-être même rendait-elle un culte à la Déesse Céleste de Carthage [6].

Non content de discuter avec les judaïsants, Augustin a visé les Juifs eux-mêmes dans un traité spécial, le *Tractatus adversus Judaeos* [7]. Il y peint d'abord l'aveuglement des Juifs [8]. Il entreprend ensuite de prouver que l'Ancien Testament annonçait le christianisme, et que ses préceptes sont mieux observés par les Chrétiens [9] ; que le changement de l'Ancienne Loi a été prédit par les Psaumes et réalisé par le Christ [10] ; que les Juifs interprètent mal certaines prophéties [11]. En terminant, il invite ses adversaires à se convertir [12].

En lui-même, cet opuscule ne contient rien de très neuf. Il est intéressant, néanmoins, et assez vivant, parce que l'auteur y vise des contradicteurs bien connus de lui et répond à des objections précises. Par exemple, à propos de certains passages des *Psaumes :* « Quand les Juifs, dit-il, entendent cela, ils répondent, la tête haute : C'est nous, c'est de nous que cela a été dit, c'est à nous que cela a été dit, car c'est nous qui sommes Israël, le peuple de Dieu, nous nous reconnaissons dans les paroles de Dieu... — Allez maintenant, ô Israélites selon la chair, et non selon l'Esprit ;

[1] Saint Augustin, *Sermo* 196,4.

[2] *Appendix* des Sermons de saint Augustin, *sermo* 17, 9. — *Patrol. lat.* de Migne, t. XLVI, p. 881.

[3] Saint Augustin, *Epist.*, 71, 3, 5.

[4] *Ibid.*, 196, 1, 4 (14-16).

[5] *Ibid.*, 44, 6 (13) : « Jam enim miseramus ad Majorem Caelicolarum, quem audieramus novi apud eos baptismi institutorem exstitisse et multos illo sacrilegio seduxisse, ut cum illo, quantum ipsius temporis patiebantur angustiae, aliquid loqueremur. »

[6] Philastrius, *Liber de haeres.*, 15 : « Haeresis de Fortuna Caeli. Alia est haeresis *in Judaeis*, quæ *Reginam* quam et *Fortunam Caeli* nuncupant, *quam et Caelestem vocant in Africa*, eique sacrificia offerre non dubitabant. »

[7] *Patrol. lat.* de Migne, t. XLII, p. 51-64.

[8] *Advers. Judaeos*, 1.

[9] *Ibid.*, 2.

[10] *Ibid.*, 3-6.

[11] *Ibid.*, 7-9.

[12] *Ibid.*, 10.

allez maintenant, et osez contredire encore la vérité la plus évidente. Quand vous entendez ces mots : *Venite, ascendamus in montem Domini, et in domum Dei Jacob*, alors dites : C'est nous. Mais, comme des aveugles, vous vous heurterez contre la montagne, vous vous briserez la face et vous vous meurtrirez le front. Si vous voulez en toute vérité dire : C'est nous, — alors dites-le, quand vous entendez ces mots : *Ab iniquitatibus populi mei ductus est ad mortem.* Car cela a été dit du Christ, que vous, dans vos parents, vous avez conduit à la mort... Mais vous êtes à ce point aveugles que vous voulez vous reconnaître là où vous n'êtes pas, et que vous ne vous reconnaissez pas là où vous êtes [1]. »

L'évêque ne veut point désespérer de la conversion des Juifs qui l'entourent : « Pendant bien longtemps, leur dit-il, vous n'avez pas cru, et vous nous avez contredits. Mais vous n'avez pas péri encore, parce que vous n'êtes pas encore sortis de votre corps ; maintenant vous avez du temps pour vous repentir, maintenant venez à nous. Sans doute, vous auriez dû le faire depuis longtemps ; néanmoins, venez à nous maintenant; les jours ne sont point encore finis, pour celui dont n'est pas venu encore le dernier jour [2]. » On voit pourtant, par les derniers mots de sa péroraison [3], qu'il ne se faisait guère d'illusions sur l'accueil réservé à ses pressants appels. Il se consolait à la pensée que les Juifs devaient se convertir et se réconcilier avec les Chrétiens avant le jugement dernier [4].

On trouve, à la suite des œuvres de saint Augustin, un opuscule qui paraît d'origine africaine, et qui est intitulé *Dialogue sur la querelle de l'Église et de la Synagogue* [5]. Malheureusement, le titre promet plus que ne donne l'auteur. L'opuscule est médiocre et ne contient guère que les lieux communs traditionnels. D'après les allusions aux rescrits impériaux, il doit dater du commencement du ve siècle. Mais il n'a d'autre intérêt que de montrer, autour d'Augustin, la persistance des polémiques entre les deux religions.

Nous savons peu de chose sur la situation du judaïsme africain au temps des Vandales et sous la domination byzantine. Les polémistes du ve et du vi^e siècle, Victor de Vita, Fulgence de Ruspae, Facundus, Primasius d'Hadrumète, Junilius, Ferrandus,

[1] *Advers. Judaeos*, 7, 9-10.
[2] *Ibid.*, 8, 11.
[3] *Ibid.*, 10, 15.
[4] *De civ. Dei*, XX, 29.
[5] *De altercatione Ecclesiae et Synagogae dialogus*, dans la *Patrol. lat.* de Migne, *Appendix* des œuvres de saint Augustin (t. VIII, p. 1131).

Victor de Tunnuna, Liberatus et d'autres, mentionnent assez fréquemment les Juifs, mais presque toujours en termes généraux, pour traiter les lieux communs de l'apologétique ou de l'exégèse chrétiennes sur les rapports du christianisme et du judaïsme. A peine relève-t-on quelques traits qui visent plus particulièrement les Israélites du temps. Victor de Vita écrit, par exemple : « Ne nous laissons pas émouvoir par le scandale des Juifs, qui nient le Fils de Dieu, qui n'adorent pas l'Esprit saint[1]. » Voconius, évêque de Castellum en Maurétanie, avait écrit *contre les Juifs*[2].

De la fin du ve siècle date l'opuscule intitulé *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate*, et dédié à Vigilius, évêque de Thapsus, par un certain Celsus[3]. C'est une lettre assez longue, qui servait de préface à une traduction latine du *Dialogue entre Jason et Papiskos sur le Christ*, composé en grec par Ariston de Pella vers le milieu du IIe siècle[4]. Au début de sa préface, l'auteur s'indigne contre l'entêtement des Juifs. Il les trouve encore plus endurcis que les païens : « Je m'aperçois, dit-il, que la folie du peuple juif résiste plus encore au nom du Seigneur, même aujourd'hui, avec une obstination endurcie et l'iniquité qu'ils ont héritée de leurs pères... Elle se maintient et elle dure encore et, je pense, elle durera toujours jusque dans leur dernière postérité, la perfidie sacrilège et innée de leurs pères. Fortifiée pour la haine du nom du Seigneur par la folie de l'incrédulité, elle ne peut être amenée à connaître la vérité, ni être instruite pour la crainte de Dieu, ni convaincue par ses propres enseignements...[5] »

Ces rares témoignages prouvent seulement que les Israélites étaient encore en nombre dans l'Afrique des Vandales. Nous sommes un peu mieux renseignés sur la condition des Juifs dans l'Afrique byzantine. Les Grecs libérateurs s'étaient présentés moins en défenseurs des Romains contre les Barbares, qu'en défenseurs de l'orthodoxie contre l'arianisme. Aussi Justinien mit-il immédiatement le pouvoir civil au service des rancunes de l'Église. Tous les dissidents furent cruellement frappés. En vertu des édits de 535, les Juifs, assimilés aux ariens, aux donatistes et aux païens, furent exclus de toutes les charges publiques, et ne

[1] Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, II, 23, 100 (ed. Halm). — Cf. *ibid.*, II, 17, 51 ; III, 20, 70.

[2] Gennadius, *De vir. ill.*, 78.

[3] *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate*, 10 (*Appendix* du *Cyprien* de Hartel, p. 119 sqq.).

[4] *Ibid.*, 8.

[5] *Ibid.*, 1.

purent avoir des esclaves chrétiens ; leurs synagogues furent transformées en églises ; leur culte fut proscrit, et toutes réunions leur furent interdites [1]. Sur l'ordre de l'empereur, on convertit de force les Juifs de Borion, sur la frontière de Cyrénaïque [2], et probablement ceux d'autres communautés. Un peu plus tard, Ferrandus, diacre de l'église de Carthage, insérait dans son recueil de règlements ecclésiastiques plusieurs *canons* des conciles qui visaient les Juifs ou les judaïsants [3].

Cependant l'administration byzantine se relâcha peu à peu de ces rigueurs. Vers la fin du VIe siècle, l'empereur Maurice interdit de convertir les Juifs de force et leur fit rendre leurs synagogues, en leur défendant seulement d'en construire de nouvelles [4]. Le pape Grégoire le Grand donnait lui-même l'exemple d'une large tolérance et intervenait en faveur des communautés israélites de différentes provinces, notamment de Sicile et de Sardaigne [5]. Nul doute que le pape n'ait envoyé les mêmes instructions aux évêques africains, et que ces instructions n'aient été suivies.

Les persécutions de Justinien avaient eu une conséquence imprévue : elles avaient contribué à l'expansion du judaïsme africain. Traqués dans le pays romain, ou même expulsés, beaucoup de Juifs s'étaient réfugiés chez les Berbères des massifs montagneux ou du désert ; et, là, ils avaient repris leur propagande. Si bien qu'à l'arrivée des Arabes, nombre de tribus berbères étaient plus ou moins gagnées au judaïsme, surtout en Tripolitaine, dans l'Aurès et dans les ksour du Sahara [6].

Sous la domination arabe, les Israélites du nord de l'Afrique eurent des communautés florissantes ; on connaît surtout celles de Tunis, de Kairouan, de Constantine, de Bougie, d'Alger, de Miliana, de Tenez, d'Oran, de Tlemcen, de Tanger et de Fez. D'après les chroniqueurs, les Israélites étaient presque seuls alors

[1] Justinien, *Novell.*, XXXVII, 5 ; 7-8. — Cf. Diehl, *L'Afrique byzantine*, Paris, 1896, p. 40.

[2] Procope, *De aedific.*, VI, 2.

[3] Ferrandus, *Breviatio canonum*, n. 69 ; 185-186 ; 196 (*Patrol. lat.* de Migne, t. LXXXVIII, p. 822 ; 827-828).

[4] « Sicut *legalis definitio* Judæos novas non patitur erigere synagogas, ita quoque eos sine inquietudine veteres habere permittit. » (Grégoire-le-Grand, *Epist.*, IX, 195 — edit. Ewald et Hartmann, Berlin, 1891-1893, dans les *Monumenta Germaniæ historica*). — Cf. *ibid.*, VIII, 25 : « Sicut Judaeis non debet esse licentia quicquam in synagogis suis ultra quam permissum est *lege* praesumere, ita in his quæ eis concessa sunt nullum debent præjudicium sustinere. »

[5] *Ibid.*, VIII, 25 ; IX, 38 et 195.

[6] Ibn-Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. I, p. 208-209 ; Fournel, *Les Berbers*, t. I, p. 217 ; Diehl, *L'Afrique byzantine*, p. 328-329.

à exercer les divers métiers, et le commerce de l'Afrique avec l'Espagne était entièrement entre leurs mains. Leurs écoles de Kairouan et de Fez étaient célèbres. Ils eurent alors des docteurs renommés : à Kairouan, Isaac Israeli, Jacob ben Nissim, Huschiel, Hananel ; à Fez, Moïse et Isaac Alfasi ; plus tard, à Tunis, Abraham Zacuto, Léon l'Africain et bien d'autres. Natronaï ben Habibaï quitta Babylone pour l'Afrique, et Moïse Maïmonide, fuyant l'Espagne, se fixa quelque temps à Fez. Pendant plusieurs siècles, surtout du VIIIe au Xe, le nord de l'Afrique fut un des principaux centres du monde israélite [1].

Depuis le XIIe siècle, l'élément juif a été renforcé dans la région par de nombreuses immigrations. Au XIIe siècle, pendant que les Almohades, venus d'Afrique, dévastaient l'Espagne, des milliers de Juifs espagnols se réfugièrent en Afrique. Depuis le XVe siècle, à bien des reprises, se sont établis dans la contrée, des Juifs arrivés d'Espagne, de Portugal, du midi de la France, d'Italie ou d'Orient. La population israélite actuelle de la Tripolitaine, de la Tunisie, de l'Algérie, du Maroc et du désert, est donc d'origine très mêlée ; mais une partie descend certainement des Israélites établis dans le pays au temps de l'Empire romain, puisqu'on peut suivre l'histoire du judaïsme africain depuis le IIe siècle jusqu'à nos jours.

PAUL MONCEAUX.

[1] Cf. *The Jewish Encyclopedia*, t. I, p. 227.

CONTRIBUTIONS

A LA GÉOGRAPHIE DE LA PALESTINE

ET DES PAYS VOISINS

(SUITE [1])

E. La côte phénicienne.

La collection d'El-Amarna renferme une cinquantaine de tablettes adressées au Roi par Rib-Addi de Byblos ; c'est là une mine précieuse pour la géographie de la Phénicie.

Le nom qui revient le plus souvent, après celui de Gebal (Byblos), dont la position est bien connue, est celui de Tsoumouri, la Σιμυρα de Ptolémée, située au sud du fleuve Ἐλεύθερος [2], frontière de la Cassiotide et de la Phénicie, le Simirra de Tiglath-Piléser III.

Elle était assise au bord de la mer et avait des vaisseaux : « Vois Tsoumoura : comme un oiseau pris dans le filet, ainsi est Tsoumoura. Les fils d'Abdachirta du côté de terre et les gens d'Arvad de la mer jour et nuit... » (84) ; « les vaisseaux de Tsoumoura, de Birouta, de Zidouna » (81). Son site ne saurait donc être Shoum-ra de la carte du Liban ; il doit être cherché sur la plage voisine.

La côte entre Gebal et Tsoumoura était très peuplée : « Je ne puis pas marcher sur Tsoumoura, écrit Rib-Addi : Ambi, Chigata, Oullaza, Jada sont soulevés contre moi » (86).

[1] Voir *Revue des Études juives*, t. XXXV, p. 185 et t. XLIII, p. 161.

[2] Aujourd'hui Nahr el-Kebir. Movers (*Phœnicier*, I, p. 666) voulait rattacher ce nom à celui de Kabyres. On sait, d'autre part, que Beitgibrin (Betogabra) a porté le nom d'Eleuthéropolis, et il est curieux de lire dans le commentaire d'Abdias par saint Jérôme : in finibus est Ἐλευθεροπόλεως, ubi ante habitaverant Horrei qui interpretantur liberi, unde ipsa urbs postea sortita vocabulum est.

Oullaza est plus particulièrement associé à Tsoumoura : « Que le Roi lui demande si je ne garde pas Tsoumoura et Oullaza » (38) ; « ils ont pris Oullaza ; si tu tardes dans ces conjonctures, ils finiront par s'emparer de Tsoumoura » (86) ; « vois Tsoumoura et Oullaza » (119) ; « Tsoumoura, Oullaza » (75). Oullaza doit donc être cherché dans le voisinage immédiat de Tsoumoura : le site d'Ard Arthousi (l'Artésie des Croisés, Ortosias de la carte de Peutinger à XII m. de Tripoli, Ὀρθωσιάς d'Hiéroclès, Ὀρθωσία de Ptolémée, Orthosia de Pline) à l'embouchure du Nahr el Bered (mutatio Bruttus de l'Itinéraire d'Antonin à XII m. de Tripoli) conviendrait parfaitement.

Ambi et Chigata sont également presque constamment associés : « Placez-vous à Chigata jusqu'à la sortie des troupes, afin qu'il ne réunisse pas tous les GAS et ne prenne pas Chigata et Ambi » (54) ; « et maintenant il a réuni tous les GAS contre Chigata et Ambi et ils ont pris... ces deux villes » (56) ; « pourquoi négliges-tu Tsoumoura ? car tout le pays passe à Azirou de Gebal, à Ougarit ; la défection s'étend à Chigata et Ambi. Vois, il a amené des vaisseaux... devant Ambi et Chigata, et il n'est pas possible de ravitailler Tsoumoura » (123). Les deux localités étaient donc voisines et sur le bord de la mer. L'une est incontestablement Enfé — Anf el Hadjar d'Edrisi, Nephyn, Nefin ou Niffin des Croisés et des portulants —, l'autre se retrouve à faible distance du village de Chakka.

Les tablettes parlent également à maintes reprises de Birounou : « Depuis que la bande d'Abdachirta s'est saisie de la ville Maar[1]..., ils cherchent à conquérir le pays de Gebal et la ville de Birounou... Les deux villes qui me restent, ils essaient de les soustraire à la main du Roi » (60) ; « il ne me reste que deux villes... et vois, maintenant, je suis dans Birouna » (62) ; « toutes villes en son pouvoir, Birouna reste, et il cherche à la conquérir » (63) ; « Gebal et Birouna me restent » (64). Ces passages assignent à Birounou un site plus rapproché de Byblos que les localités précédentes. Ce ne peut être Beyrout, Biroutou ; c'est sans nul doute Batroun, le Boutron des Croisés, Botrum de Burchard, Boterim de Wilbrand, Βόστρυς d'Hieroclès, la mutatio Bruttos alia de l'Itinéraire d'Antonin à XII m. d'Alcobile (Djebeil), Botrus de la carte de Peutinger à XII m. de Biblos, Βότρυς d'Etienne de Bysance, de Ptolémée et de Polybe, Βόστρα de Strabon, Botrys de Pline et de Mela.

Dans les environs de Tsoumoura se trouvait Irqata : « Tsoumoura et Irqata sont restés au rabou. Que le Roi, mon Seigneur,

[1] Site inconnu.

envoie des troupes de garnison à Tsoumoura et à Irqata » (78). C'est manifestement l'Arachas ou Archas des Croisés, l'Erek d'Aboulféda, la Mansio Archas de l'Itinéraire d'Antonin, Ἀρκαί d'Hieroclès, Ἄρκη d'Étienne de Byzance, Ἄρκα de Ptolémée, Arqaa des inscriptions assyriennes, aujourd'hui Tell 'Arqa.

Irqata eut à souffrir de l'hostilité de la ville de Chaankou : ses habitants s'en plaignent dans la tablette 122. Chankou correspond peut-être à l'oppidum Synochum ou Syn que le moine Burchard place à une demi-lieue à l'est du château d'Arachas sur le bord de la plaine.

Une localité qui paraît avoir été en rapport avec Tsoumoura et Irqata est Chikhlali (126). On n'en connaît pas plus le site que celui de Ouch... (126), que l'on trouve associé à Tsoumoura.

Au groupe Ambi-Chigata, il faut rattacher Jikhlia et Ardata : « Sache le Roi, mon Seigneur, que Boumaboula, fils d'Abdachirta est entré de vive force dans Oullaza, Ardata, Jikhlia, Ambi, Chigata, toutes ces villes lui appartiennent » (86). Jikhlia peut-il être retrouvé dans un tertre du nom de Montecuculli situé au sud-est de Tripoli et au bord de la mer [1], on n'oserait l'affirmer. Ardata, par contre, répond incontestablement à la localité d'Ardât.

Dans le voisinage de Chagata se trouvait Ammia, aujourd'hui Amioun : « Abdachirta s'est maintenant emparé de Chigata, et il a dit aux gens d'Ammia : tuez vos seigneurs et faites comme nous, alors vous aurez le repos, et ils ont agi d'après ces paroles » (55). Ammia est l'Ammi de la tablette 64.

A la suite de ce mouvement révolutionnaire, Abdachirta écrivit aux gens de Bit-Ninib : « Rassemblez-vous et nous tomberons sur Gebab » (55). Aucune localité de la région ne rappelle le dieu babylonien ; il est naturel de supposer que son culte a été effacé par un autre culte, ce qui appelle l'attention sur la localité Deir Ba'achtar, voisine d'Amioun, et surtout sur la localité de Deir Bechtoûdâr, plus rapprochée de Djebeil.

Ardata et Ammia avaient comme Irqata un roi : « Vois Azirou, Adouna, le roi d'Irqata, il l'a tué. Le roi d'Ammia et le roi d'Ardata et le rabou, il les a tués et pris leurs villes » (119).

« Vois la conduite d'Azirou envers le Roi, il a tué le roi d'Ammia et le roi d'Ardata et le roi de Nii » (120).

Nii doit être cherché dans l'intérieur des terres : « Si ses gens et chars (du Roi) tardent, Azira nous fera comme à la ville de Nii », écrivaient les habitants de Dounip (41). On en reparlera plus loin.

[1] Rey, *Les Colonies franques en Syrie*, p. 370.

Entre Tsoumoura et Byblos se place la ville de Jiboulia : « Les gens que j'avais envoyés à Tsoumoura, il (Aziron) les a capturés dans la ville de Jiboulia » (81). Localité à rechercher non loin de Tsoumoura.

Plus près encore de Byblos était Chouarbi : « Maintenant il a pris Birouna et il marchera contre moi. Vois Chouarbi est la porte (-aboullou-) de Goubla » (65). A chercher dans les environs immédiats de Djebeil, peut-être Abellineh.

Au début de la lutte contre Abdachirta et ses fils, Byblos tirait sa subsistance du pays de Tsoumoura (88) ; quand cette ressource lui manqua, il s'adressa au pays de Jariimmouta ou Jarimouta (88), situé sur la côte (59) de la Basse-Egypte [1]. La lutte se continuant, les communications avec la contrée de Jarimout devinrent sans doute précaires, et l'on dut songer à exploiter des pays voisins.

« Quand mon Seigneur m'a écrit au sujet de..... : de Zaloukhkhi et de la ville de Ougariti vous devez faire venir », « je ne puis pas envoyer là mes bateaux. Azirou me combat, tous les chefs lui sont favorables. Au gré de leur désirs leurs navires vont et font leurs provisions » (104).

Ce pays était au sud de Byblos ; on lit dans une lettre de Tyr : « Le Roi nous a écrit : Ce que tu apprendras du pays de Kinaakhna, mande-le-moi... Sache le Roi : la ville Ougariit a brûlé, la moitié a été consumée, la moitié non » (151). Comment ces détails auraient-ils pu être connus à Tyr si la ville Ougariit devait être cherchée au nord de Tsoumoura ?

Entre Tyr et Byblos se trouvaient Sidon et Beyrout, villes hostiles à Byblos (81-93). Le champ des recherches est donc immédiatement circonscrit et limité aux territoires arrosés par le Nahr-Ibrahim (l'Adonis des anciens) et le Nahr el Kelb, l'ancien Lycus. Cette côte a été décrite par Strabon (XVII, p. 755) : Εἶτα μετὰ ταύτην Ἄδωνις ποταμὸς καὶ ὄρος κλίμαξ καὶ Βύβλος, εἶθ' ὁ Λύκος ποταμὸς καὶ Βηρυτός, et en sens inverse par Pline (V, 17) : « Berytus colonia, quæ Felix Julia appellatur. Leontos oppidum ; flumen Lycos. Palæbyblos : flumen Adonis ; oppida Byblos. »

La carte de Peutinger indique entre *Berilzo* (Beyrout) et *Biblo Balbyblos*.

Ainsi, sur cette côte se trouvait une ville rattachée à Byblos par des liens étroits ; il est naturel de penser qu'à un moment donné son territoire a pu venir en aide à Byblos. L'on doit, d'ailleurs, se

[1] Neibuhr, *Die Amarna-Zeit*, p. 8.

souvenir du passage où Strabon relate que les embarcations des Aradiens chargées de marchandises remontaient le cours du Lycus. Or, au confluent des deux rivières qui par leur réunion forment ce fleuve, est le village de Btoughrin ou Bet-Oughrîn, forme qui pourrait être rattachée à Ougarit.

Beyrout, Biroûton, est représenté dans la collection des tablettes par quatre lettres, 128, 129, 129 *bis*, 130; Sidon, Zidouna, par deux 147-148.

A la côte de Phénicie, il faut encore rattacher les tablettes 202 et 203 d'Abd-tirchi, le roi de Khazoura cité dans une lettre d'Abd-milki de Tyr :

« Le roi de Zidouna, le roi de Khazoura a abandonné sa ville et ils se sont alliés aux SA-GAS » (154).

A l'est de Saïda se trouve une localité d'Azour.

Appartenait également à la région le roi de Danouna, sur lequel Abimilki de Tyr fournit le renseignement suivant : « Le roi de Danouna est mort, son frère lui a succédé, son pays est tranquille » (151).

Ce nom de Danouna semble pouvoir être rapproché d'Adnoun, Adnonum des Itinéraires, aujourd'hui Adloun.

Pour achever cette énumération des villes côtières, il faut enfin mentionner Ouzou (150), voisine de Tyr, et qui, à ce titre, rentrerait plutôt dans le cadre des villes palestiniennes.

Le nombre des tablettes pouvant être rattachées à la côte de Phénicie est de 94 : 36, 39-40, 42-124, 126, 128, 129, 129 *a*, 130, 137, 147, 148, 202, 203.

F. La Syrie centrale.

La tablette 141 émane d'Ara..., amil de Koumidi ; la tablette 142, qui a pour auteur un certain Namjavza, occupant Koumidi, fait mention de Damas, Di-mach-qa. Ce rapprochement des deux noms remet en mémoire un itinéraire d'Aboulfeda : « On lit dans l'Azizi qu'il y a vingt-quatre milles entre Saïda et Maschghara, l'une des plus jolies villes de cette région, située dans une vallée d'une extrême beauté, remplie d'arbres et de ruisseaux ; qu'il y a six milles de Maschghara à la ville appelée Kâmid, qui jadis fut la capitale de cette contrée ; dix-huit milles de Kâmid au village Aïn al Djarr et, enfin, dix-huit milles d'Aïn al Djarr à Damas. »

La voie antique passait par Djezzin, Maschghara, le pont de Kerdoun sur le Litani, Kera'oun, Rafid, el Biré, Bekka, Yauta, Deir el Achâir (ruines d'un temple antique), Khân Méitheloun, Khân Dimas et Doummar. Le report des distances sur la carte établit la correspondance de Kera'oun avec Kâmid et de Deir el Achâir avec Aïn al Djarr.

Koumidi est incontestablement le Qamadou des listes de Seti.

La tablette n° 142 nous fournit de précieux renseignements sur la contrée avoisinante. Dans un passage où apparaît le nom de Damas, elle relate les plaintes de Namjavaza au sujet d'actes des rois de Bououtsrouna et de Khalouounni. Bououzrouna commandait un chemin du Roi, à en juger par cet extrait de la tablette n° 145 : *bi kharrani chari bili (ia) adi (aln) Bououtsrouna.* De ces deux noms on rapprochera ceux de Batroûny et de Heloua.

Les deux rois cités, en ouvrant les hostilités, cédaient, d'ailleurs aux instigations d'un certain Biridachja : « Vois l'acte de Biridachja : il a détaché de moi la ville Jinouamma, verrouillé la porte derrière moi et il a placé des chars dans la ville d'Achtarti, et l'a livrée aux SA-GAS et ne la livre pas au Roi mon Seigneur. Vois, le roi de Bououzrouna et le roi de Khalouounni, ils ont commencé les hostilités avec Biridachja contre moi. »

Jinouamma est une ville voisine de Koumidi, comme le démontre le détail de la porte verrouillée ; ville importante figurant sur les listes de Seti et souvent mentionnée dans les inscriptions égyptiennes, notamment dans la fameuse ville de Minephtah. Un des registres de Karnak nous en a conservé une représentation ; c'était une ville forte située sur le bord d'une rivière et entourée d'arbres.

La tablette n° 142 nous fournit d'autres renseignements intéressants : « Artsavaja est venu à Giizza, a appelé les soldats d'Azi[ra] occupé Chaaddou et l'a livré aux SA-GAS ; mais il ne le livre pas au Roi, mon Seigneur. Maintenant vois, Itaatkama a anéanti Giizza et vois Artzavaja avec Biridachja, ils anéantiront le territoire d'Abitou. »

Le premier des personnages nommés semble être Arzaouia de Roukhiizzi, dont se plaint Akiizzi de Qatna dans la tablette 139. Le second est l'ennemi acharné de Byblos, comme l'établissent les deux passages suivants : « Itagama a pris la ville Kiidchi, et Azirou a commencé les hostilités contre Namjavaza. J'ai appris la rupture de Zimrida (de Sidon), qu'il a rassemblé vaisseaux et gens des villes d'Azira... contre moi (151, tablette d'Abimilki de Tyr) ». — « Un amil a su que tu étais allié avec l'amil de Kiidchi pour lui fournir aliments et boisson, et c'est vrai (150, lettre du Roi à Azirou). »

Le troisième personnage, Itakama, avait sa résidence sur les bords du lac de Homs, ainsi qu'il sera dit plus loin.

Giizza se trouvait, par suite, au nord de Koumidi ; ce pourrait être Ghazzi sur les bords du Litani.

Chaaddou doit être rapproché de Saadneyl, Neyl étant un qualificatif de pays, comme le prouvent les noms de la même région, Tha'nâyil, Kurnayil, Bidneil.

Le territoire d'Abitou répondrait à la Bekaa.

Namjavaza de Koumidi écrit dans la tablette 144 : « Mon Seigneur est le soleil au Ciel... Vois, moi avec mes gens et mes chars avec mes frères et mes SA-GAS et mes Chouti, je me tiens à la disposition des troupes, là où ordonne le Roi mon Seigneur. »

Cette expression *le Soleil au Ciel* est très rarement employée dans la correspondance d'El-Amarna ; on ne le retrouve que sur les tablettes 276 de *x* et 216 de Dagan-takala, ce qui rattacherait ce dernier à la région. On est confirmé dans cette manière de voir par le petit nombre de tablettes mettant en scène simultanément les SA-GAS et les Chouti : 144, 216 et 283 de Il(?)-hha..... C'est dans la tablette 216 que se trouve le passage souvent discuté : « Délivre-moi de la main des SA-GA-AS, des Khabbati (pillards) et des Chouti. »

On a fait plus haut allusion aux plaintes d'Akizzi de Qatna contre Arzaouia de Roukhiizzi ; il faut revenir sur ce sujet. On lit sur la tablette 139 d'Akizzi : « O Seigneur, Tiouvaatti, de la ville de Lapana, et Arzaouia, de la ville de Roukhiizzi, adhèrent à Aidaggama, et il dévaste par le feu le pays..... le territoire de mon Seigneur » ; et plus loin : « O Seigneur, si Arzaouia de Roukhiizzi et Tiouvaatti de Lapana s'établissent dans le pays Oubi, si Dacha s'établit dans le pays Amma, alors mon Seigneur peut savoir que Oubi n'appartient plus à mon Seigneur. Journellement ils dépêchent à Aidaggama et lui disent : Viens et conquiers Oubi. O Seigneur, comme Timaachgi dans le pays Oubi... »

Ce passage a été bien souvent rapproché de l'indication de la *Genèse* (XIV, 15) relative à la poursuite des rois « jusqu'à Hoba qui est à la gauche de Dammesseq (Damas). »

Qatna — on va l'établir — appartient à la région de Homs : Roukhiizzi et Lapana, s'il en est ainsi, devaient être situés entre le lac de Homs et Damas. Lapana rappellerait dès lors le *Libo* des Itinéraires, aujourdhui Leboué, et Roukhizzi le Djebel oyoun arghouch à l'ouest de Leboué.

Qatna avait un temple du Soleil : « Le Chamach, le Dieu de mon

père, le roi des Khatti l'a emporté », écrit Akizzi (138). A Homs a existé pareillement un temple du Soleil : l'empereur Héliogabal en fut prêtre. L'antiquité de la ville de Homs est attestée par Ammien Marcellin (XIV, 8, 8) : « Sidon et Berytus iisdemque pares Emissa et Damascus sæculis conditæ priscis. »

Emissa est, d'ailleurs, une forme corrompue. Constantin Porphyrogenète[1] écrit : Κέμψῆτοι τὸ Ἔμεσσα. Pline (V, 19), nous a conservé la liste suivante des villes et populations syriennes : « Cyrrhestica, Cyrrhum, Gazatas, Gindarenos, Gabenos, tetrarchias duas quæ Granucomatæ dicuntur, Emesenos, Hylatas, Itureorum gentem, etc ; » cette liste est dressée par ordre alphabétique ; la véritable leçon était donc Hemesenos. Le nom de Qatna se retrouve, d'ailleurs, sur le bord du lac : à l'extrémité nord-est, au pied d'un tell est le village de Qatine (Qottine), appelé communément Atine, et de là le nom vulgaire du lac, lac de Koteineh.

Peut-on admettre que le soleil, avant d'avoir un temple à Homs, en ait eu un dans une localité voisine appelée Qatna ? Il faudrait négliger et les observations maintes fois faites sur la survivance des lieux du culte, et le renom d'antiquité de Homs chez les anciens ; il paraît plus simple de voir dans Qatna le nom primitif de Homs.

Ikatama — dont le nom est transcrit sur les tablettes sous les formes diverses, Aidaggama, Itaatkáma, Itakkama, Itagama — était amil de Kinza (131, 132, 133) : le nom de Kinza est reproduit à deux reprises dans la tablette 140 d'Akizzi de Qatna.

Kinza devait appartenir au pays de Giidchi ; Itakama écrit au roi d'Egypte : « il m'a chargé, Namiavaza, près de toi, mon Seigneur, et pendant qu'il me chargeait près de toi, il a occupé mon patrimoine dans le pays Giidchi, et mes localités, il les a livrées au feu » (146) ; et, un peu plus loin : « Vois, Namiavaza a livré toutes les villes du Roi, mon Seigneur, aux SA-GAS dans le pays Gidchi et dans le pays Oubi. « Le pays Gidchi était, d'après cela, fort étendu, puisqu'il est mis en parallèle avec le pays Oubi. Les variantes Itagama, Itakama établissent l'équivalence des signes *ga* et *ka*, on a traduit le plus souvent Giidchi par Kadech, et l'on fait de Kinza la localité la plus importante du pays de Kadech, la ville de Kadech elle-même.

Il est vrai, Abimilki de Tyr écrivait au Roi : « Itagama a pris la ville de Kiidchi (151) ». Mais ne serait-ce pas, sous une forme dé-

[1] Constantin Porphyrog., *de Thematib. et Adm. Imp.*, éd. Bekker, p. 113.

naturée, la nouvelle transmise au Roi par Namjavaza : « Itaatkama a anéanti la ville Giizza (142)? » On ne saurait dissiper complètement l'obscurité ; il semble toutefois qu'on ne peut mettre en doute le voisinage de Kinza et de Homs.

De même, en voyant Namjavaza et Itagama se plaindre, chacun à son tour, des attaques exercées par l'autre, il convient d'attribuer à l'un et à l'autre une situation importante, et d'admettre qu'entre eux il n'y a place que pour des chefs de rang bien inférieur.

Itagama se fit l'allié des Khatti, ainsi que l'annonçait au Roi Rabimour de Byblos : « Itakama a battu tout le pays Amki, et maintenant il a envoyé ses gens pour occuper Amki et les localités que détruisent ses ennemis (du Roi), le roi du pays Khaatta et le roi du pays Narima (119). » Addou... et Batiel confirment l'invasion des Khatti : « Les gens du pays Khaatti Loupaakkou ont pris les villes du pays Amki ; de là les villes d'A-Addou ils ont pris » (125). D'autre part, Biiriamil de Khachabou (131), Ildaja..., amil de Khazi (132), un troisième de nom inconnu (133) écrivaient au Roi : « Vois, nous assiégeons, dans le pays Amki, les villes du Roi, mon Seigneur. Là est accouru Idagama, amil de Kiinza, à la tête des gens du pays Khaati. »

Ce pays Amiki paraît correspondre à l'*Aulon basilicos* des auteurs classiques, la haute vallée de l'Oronte.

On remarquera que Biiri de Khachabou (131), Ildaja de Khazi (132), l'auteur de la tablette (133), que .....varzana, un autre amil de Khazi (134), appellent le Roi d'Égypte *mon Seigneur*, *mon Dieu*, *mon Soleil*, qu'Azirou lui donne les mêmes titres (42, 43, 47, 48, 49, 51), que Rib-Abdi de Byblos l'imite à deux reprises (64, 74), qu'Ilkha.... un voisin de Koumidi, fait de même (283). Ce qui amène à se demander si tous ceux qui font usage d'une formule monothéiste n'appartiendraient pas à la même région. Sans doute, il faut écarter Biridija de Meguiddo (192) et Jabni-ilou de Lakich (218), qui l'emploient exceptionnellement ; mais Choutarna de Mouchikhouna (232, 233), Chatija, amil de..... (249), Jamiouta, amil de Ga (?) dachouna (267), sont bien du terroir. La formule 71 *des sept prosternements répétés dans la poussière* ne se retrouve que sur les tablettes des amils de Khachabou, de Khazi, de Mouchikhouna et de Gadachouna ; la formule 66 n'est employée que par Azirou, Rib-Addi, l'amil de Khazi et Chaija, la formule 40 que par ces deux derniers.

On met ainsi en évidence l'usage fait d'une formule monothéiste par des individus d'une même région. N'est-ce pas l'indice de

l'existence au milieu d'un monde polythéiste d'une race étrangère installée dans le pays! Renseignement particulièrement précieux, parce qu'il s'agit de la région habitée par les ancêtres du peuple hébreu au sortir de la Chaldée.

Un autre personnage monothéiste est l'auteur de la tablette 127, qui se plaint d'avoir été dépossédé par son frère de Toubikhi, ville de son patrimoine. Toubikhi nous est connu par le récit du Moharr : « Tu n'as pas pris la route par Qadech et Toubakhi » : la tablette 127 parlant du pays d'Amouri, il y aurait lieu sans doute de chercher le site de Toubaki dans la direction Homs — Kala't es Hôsn.

Au nord de Qatna, il faut placer sans doute différents pays énumérés par Akizzi dans la tablette 139 : « O Seigneur, comme j'aime le Roi, mon Seigneur, ainsi de même le roi du pays de Noukhâchchi, le roi du pays de Ni, le roi du pays Ziinzaar et le roi du pays de Kinanaat, car ces rois sont tous serviteurs de mon Seigneur. »

Le premier nommé, le plus important incontestablement, est le roi de Noukhâchchi. « Les rois de Noukhâchchi me sont hostiles et prennent mes villes sur l'ordre de Khatib et à cause de cela je n'ai pas reconstruit Tsoumoura », écrivait Azirou (51).

Pour se rendre de l'Amourou dans le Noukhâchchi, il fallait passer par la ville de Dounip : « Le roi du pays Khaatti est dans le pays Noukhâchchi : il y a deux routes sur Touou(m)niip et je suis inquiet (47, d'Azirou). » « Le roi du pays Khaatti est dans le pays Noukhâchchi, et j'éprouve des craintes, et je redoute qu'il vienne dans le pays Martou et que la ville Douniip tombe, car double le chemin au lieu où il est (46, du même). »

D'après ce passage, Dounip aurait été sur la lisière du pays Martou ; cela concorde bien avec le récit de la cinquième campagne de Toutmès, qui, venant de la côte, détruit la ville de Tounep, avant d'arriver sur le territoire de la ville Kadeschou.

Noukhâchchi rappelle la *Chalcis ad Belum* de Pline (V, 19), localité qui devait appartenir à la même région que la *Seleucia ad Belum*, du même auteur.

Comme il n'y avait, à son dire (V, 19), en Syrie que trois villes de *Séleucie,* la fameuse Séleucie au nord d'Antioche, *Seleucia ad Euphratem* et *Seleucia ad Belum*, les deux articles qu'Etienne de Byzance consacre à Σελευκόβηλος, aussi appelée Σελευκεία πρὸς τῷ Βήλῳ, et à Σέλευκος concernent une même localité, située dans le voisinage d'Apamée. Ptolémée place en Cassitide, c'est-à-dire sur la rive droite de l'Oronte, au nord-ouest de Larissa, Σέλευκος ἡ

Σελεύκεια πρὸς Βήλῳ. La région dans laquelle il faut chercher *Seleucia ad Belum* et, par conséquent, *Chalcis ad Belum* est donc bien définie. La position du royaume de Noukhâchchi sur la rive gauche de l'Oronte, en face de l'Apamène, s'ensuit.

Tounep, placé entre le Noukhâchchi et Tsoumoura, devait être au sud du Noukhâchchi, là, sans doute, où s'éleva, plus tard, la *Mariamme* d'Arrien[1] et de Ptolémée[2], centre des *Mariammitains* de Pline[3], aujourd'hui Mariamin[4].

Le troisième des pays énumérés par la tablette 139, le pays Ziinzaar, correspond, on le sait, à la Σίζαρα d'Etienne de Byzance, à la *Larissa* des Séleucides, aujourd'hui Kalat Sédjar.

Il est, par suite, impossible d'admettre pour Ni un emplacement sur les bords de l'Euphrate. Sans doute, la grande chasse aux éléphants, à laquelle, d'après l'inscription d'Amm-em-'heb (22-24), Toutmès se livra près de Ni, eut pour théâtre un terrain riche en eau; mais de tels sites se rencontrent sur les rives de l'Oronte. Les listes de Karnak attribuent le n° 127 à Tounep, le n° 132 à Ni, ce qui paraît impliquer des relations de voisinage. On n'est donc pas étonné de voir les gens de Dounip écrire : « Si ses (du Roi) gens et chars s'attardent, alors Azira nous fera comme à la ville Ni » (41); mais on est surpris de retrouver mention du même fait dans une lettre de Rabimour de Byblos : « Vois la conduite d'Azirou vis-à-vis du Roi, [il a tué] le roi d'Ammia et [le roi d'] Ardata (?) et le roi de Ni (120) », parce que l'on ne saisit aucun lien entre Ammia et Ardata d'une part, et Ni d'autre part. C'est là, d'ailleurs, tout ce qu'il est possible de dire sur la position de Ni.

Le quatrième pays, Kinana, énuméré par la tablette 139, rappelle la forteresse de Kanana, que l'on place sur les bords de l'Oronte, non loin de Hamah[5].

Le nombre des tablettes provenant de la Syrie centrale est de 26 : 37, 41, 127, 131-136, 138-146, 215-216, 232, 233, 249, 267, 283, 290.

G. **Alachia et Mitani.**

On possède huit lettres du roi d'Alachia au roi d'Égypte. Quelle était la situation de ce pays ? Il s'étendait sur le littoral de la

[1] Arrien, *Anab.*, II, 13, 8.
[2] Ptolémée, V, 15, 16.
[3] Pline, *H. N.*, V, 23, 12.
[4] Cette localité a été visitée en 1896 par M. Dussaud, qui a signalé son importance dans l'antiquité, *Voyage en Syrie*, p. 13.
[5] F. Lenormant, *Les Origines de l'histoire*, II, p. 231.

Méditerranée ; le roi d'Alachia possédait au moins un vaisseau (29). Ce pays n'était pas une île, puisque le roi d'Alachia demande au roi d'Égypte de lui envoyer un char doré et deux chevaux, ce qui implique la possibilité de se rendre d'un pays à l'autre par la voie de terre. Il était au nord du territoire soumis à l'Égypte ; dans la tablette 81, Rib-Addi se plaint du blocus de la côte de Byblos par les navires ennemis et relate ses efforts pour faciliter à un courrier du Roi le voyage d'Alachia.

On a voulu rejeter ce pays en Cilicie : l'on ne saurait s'arrêter à cette opinion en voyant le roi d'Alachia expédier en Égypte du cuivre (25-27, 30-33) et demander, en échange, beaucoup d'argent ; à l'époque de Salmanasar, le pays de Qa'ua verse de l'argent, de l'or, du fer (obel. 134-135) ; la ville de Tarzi de l'or et de l'argent (obel. 138).

C'est plus au sud que l'on relève les tributs de cuivre : le pays de Patin verse 3 talents d'or, 100 talents d'argent, 300 talents de cuivre, 300 talents de fer, 1,000 vases de cuivre (Mon., II, 22) ; Khayana, fils de Gabbari, habitant au pied de l'Amanus, (?) talents d'argent, 90 talents de cuivre, 90 talents de fer (Mon., II, 24-25) ; Sangara de Karkemich 2 talents d'or, 70 talents d'argent, 30 talents de cuivre, 100 talents de fer (Mon., II, 27-28) ; Girparoundi de Patin, de l'argent, de l'or, de l'étain (?), du cuivre, des vases de cuivre (bas-reliefs de l'obélisque, 5). Alachia correspondrait donc plutôt à la vallée inférieure de l'Oronte.

Une des lettres du roi d'Alachia (28) fait connaître que les gens du pays de Lououkki pillent tous les ans, dans son pays, la ville de (Z)iikhra. Ce nom rappelle Schoghr, le célèbre passage de l'Oronte, Loukki, les gens de Leka qui figurent dans les contingents asiatiques opposés, à Qadesch, à Ramsès II et peut-être aussi la Λευκὴ ἀκτή, d'Etienne de Byzance.

On possède neuf tablettes de Douchratta, roi de Mitani, *le Grand Roi ;* son grand-père avait nom Artataama ; son père, Chouttarna ou Chououttarna, son frère Artaachchoumara ; sa sœur, Giloukhipa, épousa le roi d'Égypte Nimmouria, et sa fille, Taattou(m)khipa, le fils et successeur de Nimmouria, Napkouria. Ces mariages mettent bien en évidence la position élevée des rois de Mitani.

Un scarabée d'Amenkhotp relate son mariage avec Kirgipa, fille de Satirna, chef du Nhrna ; une des tablettes de Douchratta porte, en manchette, l'inscription en caractères hiératiques : lettre de Naharina. Les rois de Mitani auraient donc été souvent désignés sous le nom de rois de Naharina.

De ces deux noms, il faut rapprocher celui de Khanigalbat ou Khanirabbat, employé dans trois tablettes :

« La femme de mon frère, la maîtresse du pays de Miizrii (Egypte), je veux donner et on l'amènera à mon frère, alors (vivront en paix) Khanigalbat et Miizrii » (18, lettre de Douchratta) ;

« Lorsque Nimmouria, ton père, me prit en amitié, Nimmouria ton père me dit : toujours, je ferai en sorte que l'or de Miizrii soit en quantité suffisante en Khanigalbat (21, du même) » ;

« Lorsqu'Achournadinahi, mon père, envoya vers Miizrii, on lui expédia 20 talents d'or ; lorsque le roi de Khanigalbat envoya à ton père en Miizrii, 20 talents lui furent expédiés, et, comme tu as expédié au roi de Khanigalbat, tu dois m'expédier (15, d'Achourouballit, roi d'Achchour). »

Ce troisième nom paraît indiquer la première patrie des Mitani ; c'est le Khanigalbi de Tiglat Pileser I (V, 34), avec Milidia comme ville principale. On est confirmé, dans cette opinion, en retrouvant le nom du dieu national des Mitani, Techoub, dans les noms de chefs du pays de Koumouch[1], Kali-Techoub, Kili-Techoub, Chadi-Techoub.

Artataama fut le premier roi de Mitani qui donna une fille en mariage au roi d'Égypte (Toutmès IV) ; il ne l'accorda qu'à la septième démarche et, pour ainsi dire, contraint. Les relations des Mitani avec l'Égypte avaient été auparavant tout autres : *primitivement le roi de Mitani était l'ennemi de les pères*, écrit Rib-Addi, de Byblos, et effectivement l'hymne à Amon, de Toutmès III, met dans la bouche du dieu la déclaration suivante : « Je suis venu, je te donne d'écraser ceux qui sont dans leurs marches, si bien que les terres du Mitani tremblent sous la terreur. » Le mot qui est traduit par *marches* aurait, d'ailleurs, plutôt la signification de *pays d'étangs*[2], ce qui donnerait à penser que les Mitani étaient installés dans l'Apamène aux nombreux étangs. L'hymne à Amon parle, d'ailleurs, de *l'eau de la grande courbe de Neharaina*.

Par contre, les *Annales de Toutmès*, dans les parties, du moins, qui nous sont parvenues, ne mentionnent pas les Mitani ; après la campagne contre Tounep et Kadech, elles donnent le total des prisonniers *du misérable Neherina*.

On écrira plus tard : *les misérables Khétas qui sont au territoire de la ville de Tounep, dans le pays de Neharan*.

[1] W. Max Muller, *Asien und Europa*, p. 281.
[2] Winckler, *Altorientalische Forschungen*, V, p. 460.

Le pays du Neharina s'étendait donc en dehors de la région occupée par les Mitani, et rien ne s'oppose à l'existence simultanée d'un roi de Mitani et d'un roi de Neharina.

Ce dernier porte sur les tablettes d'El Amarna le nom de Nakhrima : « Sache le Roi, mon seigneur, que le roi de Khatti prend tous les pays koutites, le roi de Mitani, le roi de Naakh(ri)ma (79, de Rib-Addi de Byblos). »

Les pays koutites paraissent correspondre au Qode des inscriptions égyptiennes, c'est-à-dire à la région à l'ouest de l'Oronte et comprendre, par conséquent, le pays de Noukhâchchi.

Le Qode, s'étendant jusqu'à la mer, pourrait bien avoir englobé pareillement le Khaachchi (si tant est que ce pays diffère du Noukhaachchi) dont parle Abd-khiba de Jérusalem : « Aussi longtemps que des vaisseaux étaient sur mer, il a, le puissant bras du Roi, maintenu le pays Naakhrima et le pays Ka(ach)chi (181) ; et Rib-Addi de Byblos : « Abdachirta est un chien, et il s'agit de prendre toutes les villes du Roi le Soleil pour le roi de Mitani et pour le roi de Kaachchi (56) » ; « Les fils d'Abdachirta, créatures du roi de Kaachchi et du roi de Mitani, ils sont et ils conquièrent le pays du Roi pour eux (86) » ; « Les fils d'Abdachirta ont pris le pays du Roi, créatures du roi de Mitani ils sont, et du roi de Kachi et du roi de Khata (87). »

On ne saurait, en effet, songer un instant à un roi Cosséen de Babylone ; il faudrait imaginer un nouvel État, correspondant peut-être au Casius, si l'on voulait distinguer entre le royaume de Khaachchi et celui de Noukhaachchi [1] ; mais comment le roi d'Alachia serait-il resté muet sur le compte du voisin turbulent ? Il nous parle seulement de ses relations avec le roi de Khatti et le roi de Chankar (25) et, ce faisant, il ne laisse pas que de soulever un problème embarrassant.

Les *Annales* de Toutmès parlent du tribut apporté par le roi de Sangar à l'issue de la campagne de l'an 33, dans laquelle Toutmès III élève une stèle à l'est de l'eau du Naharina et à côté du monument édifié par Toutmès Ier : ce tribut consistait en différentes espèces de lapis-lazuli. Elles ne font pas mention du Mitani. L'*hymne à Amon* parle, au contraire, du Mitani et est muet sur Sangar. Les tablettes 17, 18 et 19 d'El Amarna relatent des envois de lapis-lazuli faits par le roi de Mitani au roi d'Égypte. Le pays de Singara produisait une huile spéciale ; les tablettes 16

[1] On ne saurait s'arrêter à la pensée d'identifier le royaume de Kachchi avec celui d'Alachia en lisant dans la tablette 81 ce que dit Rib-Addi au sujet de ses efforts pour faciliter à un courrier du roi d'Égypte le voyage d'Alachia. Ce pays n'était donc pas hostile.

et 22 apprennent que le roi de Mitani expédiait de l'huile au roi d'Égypte. Sur les listes de Seti, après la Neharina, le haut et le bas Ruthen, figure Sangart, à la place où l'on s'attendrait à trouver le Mitani, dont il n'est pas parlé. *Sangar et Kheta réunis s'inclinent devant toi*, est-il dit dans une hymne triomphale en l'honneur de Ramsès II.

Toutes ces remarques tendent à faire du roi de Chankar le roi de Mitani, et quand on songe à l'extension de la puissance des Mitani dans la Mésopotamie actuelle, à la conquête qu'ils firent, au temps d'Agoum-Kakrimi, de la Babylonie, on en vient à se demander si Amraphel, roi de Schounguir, le premier des quatre rois qui attaquèrent Sodome, Gomorre, Adma et Bela (Genèse, XIV), ne serait pas un roi des Mitani.

Le pays des Mitani s'étendait, d'ailleurs, au sud des pays Kheta, puisque Douchratta eut à repousser une attaque des Khatti. Il les tailla en pièces et adressa au roi d'Égypte un char, deux chevaux, un garçon et une fille prélevés sur le butin fait en territoire ennemi (16). Cet insuccès n'arrêta pas, d'ailleurs, la marche de l'invasion des Khatti : le pays de Noukhaachchi fut conquis (45, 46, 47) et Qatna pillé (138); des bandes se répandirent dans l'amki (119, 125, 131, 132) et dans la région de Byblos (104).

H. Tablettes d'origine incertaine.

C'est d'abord la tablette 260 de Rououtsmania, amil de la ville de Tarouna. Il emploie pour signature une formule (66) qui se rapproche singulièrement de celle de l'amil de Koumidi (42), qui s'en différencie, cependant, par une servilité plus grande, mais qui lui est bien personnelle. Il se distingue, de même, de tout autre par ses salutations; mais il se rencontre avec le roi de Khazoura (203), Chaijta (249) et X (273) pour déclarer : *Je suis un fidèle serviteur du Roi mon Seigneur*. C'est un polythéiste qui a des contacts avec les monothéistes. Il est naturel de placer Tarouna au sud et près de Koumidi : peut-être à Schékif Tairoun, la roche de Tairoun.

Puis ce sont l'amil de Doubou ou Goubbou (250), l'amil de Qanouou (251), Abdmilki, l'amil de Chaaskhimi (252); ce sont Artamaanja, amil de Ziribachani (161), l'amil de Nazima (263) et Amajachi (253) qui, dans des billets presque identiques, accusent réception des ordres du Roi et se déclarent prêts à appuyer les troupes royales avec leurs gens et leurs chars. On a proposé de

retrouver dans Chaaskhimi le Schekem de la *Genèse* (XXXIII, 18), mais il serait plus logique de chercher une localité moins éloignée de la ligne principale de marche des armées royales. On n'a, d'ailleurs, rien à proposer pour les autres localités.

Il faut enfin parler de la tablette de Mout-Addi (237). Elle parle du roi de la ville de Bikhichi, de la ville Achtarti, de différentes villes du pays Gari : Oudoumou, Adouri, Ararou, Miichtou, Maagdalim, Khinianabi, Tsaarqi, Khavani et Jabichi. On a voulu reconnaître dans Oudoumi, Edom ; dans le Gari, la vallée du Jourdain, le Ghor ; dans Iabichi, Iabesch de I Sam., XXXI, 13. Il nous paraît impossible d'accepter cette opinion ; la tablette 237 parle d'un roi ; or, tous les rois mentionnés sur les autres tablettes sont étrangers à la Palestine [1]. Le Jourdain sur les listes égyptiennes est appelé Aardana.

On peut se demander si la ville Achtarti de la tablette 237 est la ville de ce nom mentionnée par la tablette 142 et relever dans la région avoisinante les noms Kfeir Yabous, Sarghaya, Ain el Garra ; on hésite, néanmoins, à se prononcer sur le pays d'origine de cette tablette.

G. MARMIER.

[1] Ces rois sont de Kardouniach, d'Achchour, de Matani, d'Alachia, de Kaachchi, de Noukhachchi, de Ni, de Tinzar, de Kinanat, d'Irqata, d'Ammia, d'Andata, de Birouta, de Sidon, de Khazouri, de Boutzrouni, de Klalounni. Toutefois la tablette 65 de Rib-Addi, dans un passage d'ailleurs inexplicable, parle du roi d'Akka.

LE RETOUR DE RAB EN BABYLONIE

D'APRÈS M. ISAAC HALÉVY

Rab, étant encore jeune, quitta la Babylonie et alla en Palestine, afin d'y étudier auprès de Juda I (Rabbi), et de R. Hiyya, qui avait émigré auparavant dans ce pays. Après un certain temps, Rab retourna en Babylonie et fonda à Soura la première école supérieure de cette région, école qui exerça l'action la plus profonde sur le développement du judaïsme rabbinique.

Il est donc intéressant de déterminer l'époque à laquelle Rab revint en Babylonie. Mais, en outre, cette question est étroitement liée à d'autres problèmes importants, tels que la durée de la vie de Rabbi, la date de la rédaction de la Mischna, l'identité de l'Antonin qui aurait été en relations d'intimité avec Rabbi. Aussi les hisotriens se sont-ils donné beaucoup de peine pour fixer la date du retour de Rab dans sa patrie. Ils ont réuni et examiné toutes les indications qui s'y rapportent et étudié avec persévérance les textes concernant ce sujet. Malheureusement, leurs recherches laborieuses n'ont abouti à aucun résultat définitif. Les uns admettent comme date du retour de Rab l'année 189 de l'ère vulgaire, les autres, l'année 219, ce qui fait une différence de trente ans. Mais tous sont d'accord que Rab revint en Babylonie du vivant de Rabbi. Les premiers, en effet, soutiennent que Rabbi mourut quelques années après 189, tandis que les derniers cherchent à démontrer que Rabbi vivait encore en 219.

M. Isaac Halévy, dans le second volume de son *Dorot Harichonim*[1], a émis une autre opinion. Il conteste que Rab soit retourné en Babylonie du vivant de Rabbi. Il admet, d'une part, que Rabbi est mort vers 192, et, de l'autre, que Rab a quitté la

[1] דורות הראשונים, 2e vol.

Palestine seulement en 219, pour s'établir définitivement en Babylonie. Je crois que cette opinion ne peut être maintenue. Dans les pages suivantes, je me propose d'examiner les objections que Halévy fait aux historiens antérieurs et les preuves sur lesquelles il étaye ses hypothèses, et de montrer ensuite les difficultés que ces hypothèses soulèvent.

I. — État de la question. Objections faites par Halévy aux historiens antérieurs.

Dans *Sanhédrin*, 5 *a*, on raconte que, lorsque Rab voulut aller en Babylonie, R. Hiyya obtint pour lui de Rabbi l'autorisation de prendre des décisions religieuses et juridiques [1]. Cette narration est mise d'ordinaire en rapport avec le retour définitif de Rab en Babylonie, et l'on en conclut qu'à cette époque, Rabbi vivait encore.

Scherira, de son côté, raconte dans sa lettre bien connue : « Au temps de Rabbi, Rab alla en Babylonie, en l'an 530 de l'ère des Grecs (219 de l'ère vulgaire [2]). Ici [après Rabbi], R. Schila était président de l'école (ou des docteurs)... Lorsque R. Schila mourut, il y avait ici Rab et Samuel. Rab céda la préséance à Samuel, car Rab ne voulait pas être le supérieur de Samuel et voir celui-ci assis devant lui (comme élève). Samuel, non plus, ne voulait pas être le supérieur de Rab, ni le faire asseoir devant lui... C'est pourquoi Rab laissa Samuel à Nahardéa... et s'éloigna dans un endroit où il n'y avait pas d'instruction, c'est-à-dire à Soura... Rab mourut en l'an 558 (247 de l'ère vulgaire [3]). »

Enfin, le *Séder Tannaïm weamoraïm* porte : « En l'an 530 (variante 506), au temps de notre saint maître (Rabbi), Rab alla en Babylonie [4]. »

[1] כי הוה נחית רב לבבל אמר ליה רבי חייא לר' בן אחותי יורד לבבל יורה? יורה. ידין? ידין...

[2] Dans les éditions postérieures on donne aussi l'année de la création du monde.

[3] וביומיה דרבי נחית רב לבבל בשנת תק"ל שנה למנין [מלכות] יון... והוה הכי ר' שילא רישא בי רבנן [בתר ר']. וכד נח נפשיה דר' שילא הוו רב ושמואל [הכא] ואדבריה רב לשמואל [מקמיה] ולא אצטבי רב למהוי רישא עליה ולאותובי לשמואל קמיה. ואף שמואל לא אצטבי למהוי רישא עליה דרב ולאותובי לרב קמיה... ומשום הכי שבקיה רב לשמואל בנהרדעא ואיתרחק לדוכתא דלא הוה [אית] ביה תורה והוא סורא... ושכיב רב בשנת ת'ק'נ'ח... Neubauer, *Anecdota*, I, 28.

[4] בשנת (תק"ו) תק"ל שנים בימי רבינו הקדוש ירד רב לבבל, *Kérem Hémed*, IV, 186 ; *Mahzor Vitry*, p. 482 ; *Introduction au Talmud* d'Ibn Aquin, p. 28.

En se fondant sur ces relations, on admet généralement que Rab revint en Babylonie déjà du vivant de Rabbi et s'y établit définitivement.

Rapoport pense que Rabbi ne peut plus avoir vécu dans l'année 530 des Contrats (219 de l'ère v.); selon lui, Rabbi mourut déjà vers 192. Aussi corrige-t-il le chiffre de 530 chez Scherira et dans le *Séder Tannaïm weamoraïm* en 500 (189 de l'ère v.). Rapoport s'en réfère à Zacuto, qui affirme, dans le *Youhasin*, avoir trouvé la date de 500 chez tous les auteurs; Samuel ben Hofni, seul, aurait le chiffre 530 [1].

Rapaport, cependant, montre que la leçon 530 est beaucoup plus répandue qu'on ne pourrait le croire d'après l'affirmation de Zacuto, et suppose qu'elle émane des annales de Soura, tandis que la leçon, plus exacte, 500 provient des annales de Nahardéa et de Poumbedita. Rab, lors de son retour en Babylonie, arriva tout d'abord à Nahardéa; il y aurait séjourné, selon Rapoport, pendant trente ans, et de là, il alla à Soura, où il fonda l'école de cette ville. Rapoport suppose donc que les annales de l'école de Nahardéa et Poumbedita notèrent l'arrivée de Rab à Nahardéa, et celles de Soura, la date de son arrivée à Soura. C'est pourquoi Samuel ben Hofni, qui était de Soura, a le chiffre 530, et Sche-

[1] כתב החסיד בעל דורות עולם ירד רב לבבל שנת ג"א תתק"ע"ט. א"א זה נמשך לדברי ר' שמואל בן חפני הגאון שכתב שנת תק"ל לשטרות ואנחנו מצאנו בכל הספרים חדשים גם ישנים שהוא שנת ג' אלפים והתקמ"ט שהם ת"ק לשטרות ק"כ שנה לחרבן בית שני... Tel est le texte dans l'édition de Samuel Schullam, Constantinople et Cracovie (f° 105 *b*), où l'éditeur abrège et modifie les paroles de Zacuto. Dans l'édition Filipowski, les paroles mêmes de Zacuto sont moins affirmatives. Les voici (p. 83) : וחבר המשנה שנת ג' אלפי' והתקמ"ט ק"כ שנים אחר החרבן ת"ק לשטרות. ובעל הבוזרי סמך על רב שמואל בן חפני כי בשנת תק"ל לשטרות שנת ק"ו לחרבן בית שני היה חבור המשנה ולא נהירא לי ובשנת תק"ל כתב רב שמואל בן חפני שסיים התנאים (?) ושלח החכמים וכן כתב ר"ח. אבל יותר נראה שהוא ק"כ שנה כי... P. 198, Zacuto écrit de nouveau : וכבר דברנו על דבר רבי שהוא רבינו הקדוש כי הוא המקבל הל"ד ואמרנו כי בשנת ק"פ לחרב"ן שהיא שנת ג' אלף והתקמ"ט ליצירה שהיא שנת ת"ק לשטרות נחתם המשנה בזקנותו של רבי. אבל בזה נשאר ספק שמצאו הגאון רב שמואל בן חפני הכהן כי בשנת ת'ק'ל לשטרות אז סיים המשנה ושלח כל החכמים לארצותם וזה הוסיף שלשים שנה יתר, אבל החכמים מאנשי צרפת ואשכנז כמו בעל צדה לדרך ואחרים הסכימו כי הוא ת"ק לשטרות ק"כ שנים לחרבן בית שני. ואולי בסוף ימיו של רבי היה בן שלשים יותר כמו שאמר רב שמואל בר חפני... הדור הראשון רב ושמואל. אבל רב ושמואל ירדו לבבל ורבה בר רב חנה לסוף ימיו של רבינו הקדוש שהוא בשנת תק"ל לשטרות וזה בא למנין רב שמואל בן חפני בשנת שלשת אלפים ותתקעט ליצירה... ונראה זה כפי הסברא הזאת לדעת הראשון כי נחתם המשנה שנת ת"ק לשטרות ק"כ לחרבן. Ici Zacuto ne s'en réfère qu'à des auteurs français et allemands.

rira, qui était de Poumbedita, le chiffre 500 (*Erech Millin*, p. 138 et s.). Rapoport ajoute qu'il est possible que Rab, après avoir reçu de Rabbi, en 189, l'autorisation dont nous avons parlé, soit resté encore trente ans en Palestine et ne soit arrivé qu'en 219 dans la Babylonie (*ibid.*, p. 142 et 276). Il pense que, en ce cas, on pourrait maintenir la date de 530 chez Scherira. Mais il estime que cette hypothèse est, pour certaines raisons, invraisemblable, et il ne dit pas comment il faudrait alors expliquer les paroles de Scherira.

D'autres historiens, Jost, Graetz, etc., s'en tiennent à la leçon 530 sans rien ajouter et prétendent que Rabbi vivait encore en ce temps-là.

M. Isaac Halévy admet, avec Rapoport, que Rabbi est mort vers 192, et promet de donner, dans le volume suivant de son ouvrage, de nouvelles preuves à l'appui de cette opinion. Seulement, d'après lui, Rab, après avoir reçu l'autorisation, ne partit pas pour toujours en Babylonie ; il y vint, mais n'y resta que peu de temps, afin d'y régler des affaires de famille. Puis, Rab serait retourné en Palestine et y aurait passé un temps assez long. C'est seulement en 219, sous Juda II, que Rab retourna définitivement en Babylonie. Mais quand Scherira dit : « Au temps de Rabbi, Rab alla en Babylonie (וביומיה דרבי נחית רב לבבל) », il faut corriger ces mots, d'après Halévy (f° 108 de la pagination hébraïque), et lire « au temps de R. Juda Nesia » (וביומיה דרבי יהודה נשיאה).

On voit que Halévy se place au même point de vue que Rapoport et ne s'écarte de lui que sur quelques points. Mais ce que Rapoport considère comme une possibilité invraisemblable, à savoir que Rab soit resté en Palestine jusqu'en 219, Halévy en fait une certitude (sans nommer Rapoport), et à cause de cette supposition invraisemblable, il corrige toute une phrase de Scherira, contrairement à tous les textes, tandis que Rapoport ne voudrait supprimer que la lettre *lamed*, en s'appuyant sur l'affirmation de Zacuto. Pour faire de cette nécessité vertu, Halévy entame une campagne violente contre Rapoport et « les savants allemands ».

Halévy croit tout d'abord que sa correction est justifiée par le texte même de Scherira, et il dit : « Il doit y avoir une faute, car autrement Scherira se contredirait dans une même ligne, en disant : « Dans le temps de Rabbi, Rab partit en Babylonie, et R. Schila était ici le chef de l'école *après Rabbi.* » R. Schila fut donc nommé chef de l'école après Rabbi ; Rab retourna en Babylonie longtemps après la nomination de R. Schila ; comment est-il donc possible que Rab soit retourné du vivant de Rabbi en Babylonie ?

C'est pourquoi Halévy déclare que, chez Scherira, il faut lire « dans le temps de R. Juda Nesia » (*Ibid.*, 107 et 108). Or, la démonstration de Halévy est fausse. Les mots « après Rabbi » manquent dans plusieurs éditions, non seulement dans celle de Goldberg, que Halévy suspecte sans raison [1], mais aussi dans celle de Wallerstein (p. 15). Et si même ces mots sont authentiques, ils ne contredisent nullement le commencement : « au temps de Rabbi ». Car Scherira parle, au commencement, du départ de Rab de la Palestine, et cet événement s'est produit au temps de Rabbi. Ensuite Scherira passe à l'émigration de Rab de Nahardéa à Soura, et celle-ci eut lieu longtemps après Rabbi. C'est pourquoi Scherira dit : « Et il y avait ici R. Schila après Rabbi ». Par les mots « après Rabbi », Scherira veut indiquer qu'il parle d'une autre époque que dans la phrase précédente. Si Halévy avait étudié son thème avec plus de soin et moins de haine contre « les savants allemands », il aurait pu voir facilement que l'argument qu'il invoque appuie nettement la thèse de Rapoport et réfute la sienne, comme nous le verrons plus loin (III, 2).

Page 222, Halévy fait la remarque suivante contre Rapoport : « Les plus anciens élèves de Rab moururent vers 300, ils commencèrent donc au plus tôt à étudier auprès de Rab vers 240. Donc auparavant Rab n'exerçait pas l'enseignement en Babylonie. Or, si Rab avait émigré en 189 en Babylonie, comme Rapoport le prétend, on devrait connaître des élèves de Rab pour la période antérieure à 240. » Contre cette objection, il suffit de rappeler que, d'après Rapoport, Rab était resté, après avoir émigré en Babylonie, trente ans à Nahardéa ; c'est seulement en 219 qu'il partit pour Soura, où il fonda l'école. A Nahardéa, Rab n'avait pas d'élèves ; c'est à Soura que des jeunes gens se formèrent sous sa direction (V. *Erech Millin*, p. 143). Si Halévy croit que Rab aurait dû forcément avoir des élèves avant d'avoir fondé l'école de Soura, qu'il veuille bien nous dire comment il s'explique que Rab ait fait un long séjour en Palestine sans y avoir formé d'élèves !

Halévy dirige contre Graetz une attaque violente, mais hors de

[1] Halévy s'est servi, dans sa dissertation sur les Saboraïm (3e vol. 1-8), du texte corrompu de la lettre de Scherira, telle qu'elle est imprimée chez Samuel Schullam dans le *Youhasin*, sans tenir compte des autres éditions. Il n'a pas remarqué que ce texte est très altéré et que des phrases entières y sont omises, comme je l'ai montré dans la *Revue*, t. XXXVI, p. 225. Pour excuser cette négligence, Halévy a prétendu que le texte de Schullam était le seul exact. Mais un coup d'œil jeté sur le Youhasin suffit pour montrer que le texte de Schullam est profondément altéré, ce qui a déja été indiqué par Rapoport (*Biographie de R. Nathan*, notes 24 et 32). Halévy lui-même avoue en beaucoup d'endroits que le texte du *Youhasin* est corrompu et a recours à d'autres éditions qui ont été faites sur d'excellents manuscrits ; voir t. III, 64 ; II, p. 410, 249 et 259 de la pagination hébraïque, 498 et 504.

propos, en disant : « Graetz, dans le quatrième volume (deuxième volume de la traduction hébraïque), note 1, dit de Rab : Durée des fonctions de Rab et date de sa mort. Son arrivée à Soura en l'an 530 de l'ère des Contrats (3979 de la création). Il mourut, d'après la leçon la plus répandue, en 558 de l'ère des Contrats (4007 de la création). Zacuto assigne à son émigration en Babylonie une date antérieure et, par suite, place l'année de sa mort 28 ans plus tôt ». Halévy trouve naturellement à faire mainte objection à cette prétendue assertion de Graetz et il conclut ainsi : « Tout cela vient de ce que chez eux (les historiens juifs) toute la science juive et l'histoire juive reposent sur le déchiffrement d'abréviations. Ils ont complètement oublié que nous avons à notre disposition tout le Talmud pour découvrir les choses [1]. »

Cette plainte sur la légèreté des historiens modernes, qui revient fréquemment, aurait pu nous être épargnée. Si Halévy avait lu attentivement Graetz *dans l'original*, il aurait pu voir facilement que jamais cet historien n'a commis le non sens qui lui est attribué. Graetz écrit dans la note 1 (IV, 415) : « Durée des fonctions de Abba Areka, ou Rab, et sa mort. Commencement de l'année 530 des Seleucides = 219 (V. ci-dessus). La leçon la plus répandue met le dernier événement en 558 = 247 de l'ère vulgaire et compte pour la durée de ses fonctions, d'après cela, 28 ans, chiffre altéré en 25 dans V (*Mahzor Vitry*) et S. Ch. (c'est-à-dire Simson de Chinon). » Comme on le voit, Graetz dit seulement que l'année 219 est la première année des fonctions de Rab. La date de la mort étant, d'après la plupart des actes, 247, ses fonctions ont duré, par conséquent, 28 ans. De l'arrivée de Rab en Babylonie, de Zacuto, de la date antérieure de la mort de Rab d'après Zacuto, Graetz ne dit pas un mot. Halévy s'est laissé induire en erreur par le traducteur hébreu (II, 463). Mais déjà le nombre 28 aurait dû faire voir à Halévy que ce traducteur s'était trompé, car, s'il s'était agi d'une date antérieure pour la mort de Rab, la différence aurait dû être de 30 ans. Les 28 ans sont simplement la durée des fonctions de Rab, de 219 à 247. Qu'on juge par là où se trouve la plus grande légèreté. Quant à Rapoport, il a prévenu une pareille supposition en disant dans son *Erech Millin*, p. 275, que l'année de la mort de Rab reste toujours la même (247), quand même on prendrait l'année 189 pour la date de son émigration en Babylonie, car si on voulait

[1] וכל זה גרם רק מדה שהעמידו את כל חכמת ישראל ודברי ימיו על דקדוקי ראשי תיבות, ושכחו לגמרי שיש לנו ש"ס שלם לברר הדברים משם...

prendre l'année 217, les autres dates concorderaient difficilement. Halévy impute à Graetz un non sens qu'il n'a jamais commis et le combat; il passe sous silence Rapoport, et il a le courage de prononcer des diatribes contre les historiens juifs !

II. — Les arguments de Halévy a l'appui de ses hypothèses.

Halévy croit pouvoir apporter la preuve que Rab a vécu et exercé des fonctions en Palestine longtemps après la mort de Rabbi et même jusqu'à l'avènement de son petit-fils Juda II. Ses arguments reposent ou bien sur des méprises ou sur des textes corrompus. Examinons-les de près.

Dans le Talmud de Jérusalem, *Aboda Zara*, II, 8, on rapporte ce qui suit : Isaac b. Samuel b. Martha alla à Nisibis et entendit que R. Simlaï, dans une de ses leçons, déclarait que Rabbi et son tribunal avaient permis l'huile des païens. Samuel usa dès lors de cette huile, tandis que Rab s'en abstint. Samuel menaça Rab de le dénoncer comme maître rebelle, parce que la mesure émanant du tribunal suprême était obligatoire pour tous les Juifs. Rab répondit à Samuel — d'après ce qu'a compris Halévy — : « Lorsque j'étais encore en Palestine, j'ai su que celui qui s'était indigné (contre l'interdiction de l'huile des païens), c'était Simlaï. » Samuel lui répliqua : « Simlaï ne l'a pas dit en son propre nom, mais au nom de Rabbi. » Là-dessus, Rab céda [1]. Comme on admet d'ordinaire que c'est Juda II qui a supprimé l'interdiction de l'huile des païens, Halévy (p. 216) tire des paroles de Rab : « Quand j'étais encore là-bas » une preuve décisive que Rab était établi en Palestine jusqu'au temps de Juda II.

Cette preuve repose sur une grossière méprise. Les paroles de Rab : עד דאנא תמן אנא ידע ne peuvent pas signifier : « Lorsque j'étais encore là-bas, je savais », car, en ce cas, Rab aurait dû dire, au parfait : עד דהוית תמן אנא ידעית. La préposition עד suivie du présent ne peut signifier que : « avant que », comme dans *Echa r.*, I, 48 : עד דאת מכבש ברברין בוא וכבוש אילין יהודאי. « Avant de soumettre les barbares, viens soumettre ces Juifs. » La phrase de Rab doit

[1] יצחק בר שמואל בר מרתא נחת לנציבין אשכח שמלאי הדרומי יתיב דרש רבי ובית דינו התירו בשמן (אמר) שמואל אכל רב לא קביל עליה מיכול. אמר ליה שמואל אכול דלא כן אנא כתב עליך זקן ממרא. אמר ליה עד דאנא תמן אנא ידע מאן ערר עליה שמלאי הדרומי. אמר ליה מר בשם גרמיה? לא בשם ר' יודן נשיא, אטרח עלוי ואכל.

donc être traduite : « Avant d'être là-bas (à Nisibis ou en Palestine) je sais (déjà) qui a fait de l'agitation contre cette mesure. »

Halévy apporte une seconde preuve tirée du Yerouschalmi, *Ketoubot*, I, 6, et *Meguilla*, IV, 4, où il y a : Hinena b. Salamya au nom de Rab dit : « Un cas semblable s'est produit devant Rabbi, il a voulu décider en faveur des docteurs (les adversaires de R. Simon ben Gamliel). Alors R. Eléazar b. Parta, petit-fils de R. Eléazar b. Parta, lui dit : Rabbi, tu nous a enseigné au nom de ton grand-père... Il se rétracta et se conforma à la déclaration de R. Simon b. Gamliel[1]. « Simon b. Gamliel étant désigné ici comme le grand-père de Rabbi, il faut entendre par Rabbi Juda II, car Juda Ier était le fils de Simon. Par là il serait démontré, d'après Halévy, que Rab était encore en Palestine au temps de Juda II. Mais ce passage du Yerouschalmi est corrompu, comme les commentateurs l'ont déjà remarqué (V. Frankel, *Introduction*, p. 114) et comme Halévy le concède lui-même dans la note 21. Probablement זקניך est une faute pour אביך. En fait, d'après le Babli, *Ketoubot*, 101, la scène se passe sous R. Juda Ier. Ensuite on doit considérer que le passage parallèle dans Yer. *Sanhédrin*, I, 2, porte : « Et il se conforma à la déclaration de R. Gamliel. » Or, celui-ci était le grand-père de Juda Ier. Yehiel Heilprin (*s. v. Eléazar b. Parta*) corrige, d'après cela, les deux autres passages du Yerouschalmi. Vraisemblablement ce Talmud avait dans la Mischna R. Gamliel, et non R. Simon b. Gamliel. En tout cas, le texte altéré du Yerouschalmi n'a aucune force probante.

La preuve qui vient ensuite repose sur un texte qui est notoirement corrompu, et qui, de plus, est reproduit faussement par Halévy. Celui-ci (p. 218) cite le passage suivant de *Moed Katon* 21 *a* : Chez Rabba bar (bar) Hanna il y eut un cas de deuil, et ce docteur pensa qu'il ne devait pas faire de leçon publique. R. *Hanina* lui dit : « Il est enseigné (dans une Baraïta) que si beaucoup de gens (la communauté) ont besoin de lui (de la personne en deuil), il ne doit pas se laisser arrêter (par le deuil). Il (Rabba) voulut placer auprès de lui un Amora (explicateur), mais Rab lui dit : « Il est enseigné : Seulement, il ne doit pas placer près de lui un Amora[2]. » Halévy dit là-dessus (p. 110 de la pagination hé-

[1] חיננה בר שלמיא בשם רב אתא עובדא קומי רבי ובעא מיעבד כרבנן. אמר לו ר' לעזר בן פרטא בן בנו של ר' לעזר בן פרטא ר' לא כן לימדתנו בשם זקינך אלא... וחזר בו ועבד כר' שמעון בן גמליאל.

[2] רבה בר (בר) חנה איהרעא ביה מילתא סבר דלא למיפק לפירקא אמר ליה ר' חנינא תניא אם היו רבים צריכין לו אינו נטנע. סבר לאוקומי אמורא עליה א"ל רב תניא ובלבה שלא יעמיד תורגמן

braïque) : « Ce passage à lui seul confirme pleinement notre assertion. Il est certain que ce fait s'est produit en Palestine, car il est dit clairement que R. Hanina était présent et c'est lui qui a dit à Rabba bar Hanna : La personne en deuil ne doit pas s'abstenir de faire la leçon quand beaucoup de gens ont besoin de lui. Il est également sûr que l'histoire s'est passée quelque temps après la mort de Rabbi et de R. Hiyya, car indépendamment de ce que tout était décidé par eux, aussi longtemps qu'ils étaient en vie... [1]. »

On n'a qu'à ouvrir Rabbinowicz [2] à cet endroit pour voir que cette preuve est fausse. Au lieu de א"ל ר' חנינא (et R. Hanina lui dit), qui est dans nos textes, les manuscrits et les *Halachot Guedolot* ont : א"ל רב תנינא (Rab lui dit : nous avons appris). ר' חנינא est donc une faute pour רב תנינא. L'argument apporté par Halévy se réduit donc à rien, car la scène de la narration se passe en Babylonie et non pas en Palestine, comme Halévy l'a cru en se basant sur un texte erroné. On doit noter, en outre, que Halévy cite inexactement, en mettant אמר ליה ר' חנינא תניא אם רבים... (R. Hanina lui dit : Il est enseigné) ; dans nos textes, il y a : אמר ליה ר' חנינא אם רבים. Le petit mot תניא n'y existe pas et a été ajouté par Halévy. C'est justement de l'absence du mot תניא que Rabbinowicz conclut que nos textes sont altérés, et que la leçon des manuscrits et des *Halachot Guedolot* est la seule juste. Halévy ajoute le mot תניא sans faire de commentaire et il ne remarque même pas qu'il y a une autre leçon, et il veut nous démontrer en se fondant sur un texte faux et falsifié que Rab était encore établi en Palestine après la mort de Rabbi !

La preuve suivante de Halévy ne vaut pas beaucoup mieux : Il cite ce passage du Yerouschalmi (*Sabbat*, III, 1) : « R. Simon ben Karsena dit que lui (Rab) nous a enseigné comme R. Ismaël b. R. Yosé », et il ajoute : « Simon b. Karsena est un Palestinien qui n'a jamais été en Babylonie. » Il pense avoir démontré avec cela que Rab a exercé en Palestine son activité comme docteur. Mais cet argument est également fondé sur un texte mal cité. Dans le Yerouschalmi, il n'y a pas דרש לן « il *nous* a enseigné », mais

Le premier תניא après R. Hanina ne se trouve pas dans nos textes et est ajouté par Halévy.

[1] ובמקום הזה לבד כבר מבואר לנו ככל דברינו כי הנה זה ודאי שהיה בארץ ישראל שהרי מפורש שהי' שם ר' חנינא עמהם ור' חנינא הוא שהורה לרבה בר חנה שאם רבים צריכין ליה אינו נמנע. וכן ודאי שהי' זה לאחר זמן אחר מות ר' ור' חייא כי לבד מה שבחייהם היו עושים רק על פיהם...

[2] Halévy paraît, en général, ne pas connaître les célèbres *Variæ Lectiones* de Rabbinowicz, pas plus qu'il ne connaît les œuvres solides de M. Bacher sur l'Agada.

דרש לון « il *leur* a enseigné ». Il est donc ici question de l'auditoire de Rab en Babylonie, mais nullement d'un auditoire de ce docteur en Palestine.

Page 220, Halévy rappelle que, dans les deux Talmuds, l'opinion de Rab est souvent réunie à l'opinion d'autorités palestiniennes, comme R. Hanina, R. Jonathan, et il y voit un appui à sa théorie que Rab est resté longtemps en Palestine après la mort de Rabbi. Cette conclusion n'est pas du tout justifiée. Tout d'abord, même du vivant de Rabbi, Rab peut avoir émis tel ou tel avis en Palestine, car alors déjà il était un savant considéré. D'autre part, des avis que Rab avait émis en Babylonie ont pu parvenir en Palestine par écrit ou verbalement et être réunis là aux avis de docteurs indigènes.

Je citerai ici un exemple de ce genre, qui est très instructif pour la question qui nous occupe. Dans Yer. *Sabbat*, XIV, 3, et *Lév. rabba*, ch. 16, 8, sont réunies les opinions de Rab et de R. Hanina sur le mauvais œil. Là-dessus on lit : « Rab et R. Hanina ont suivi chacun leur propre opinion (רב כדעתיה...). Rab, qui habitait là-bas (en Babylonie), où le mauvais œil se rencontre souvent, disait... R. Hanina, qui habitait à Sepphoris, où le froid domine, disait... » On voit donc que l'avis de Rab a été émis en Babylonie et avait en vue ce pays, et pourtant il est joint à l'avis de R. Hanina, qui était également Babylonien, mais qui habitait Sepphoris et tenait compte des conditions climatériques de cette ville.

Dans Yer. *Nedarim*, ch. VIII, on raconte que Rab, après la mort de Rabbi, demanda à son fils R. Gamliel que l'autorisation que lui avait accordée Rabbi fût étendue. Mais R. Gamliel dit : « Je n'ajoute rien à ce que mon père t'a donné [1]. » D'après Halévy on peut en déduire que Rab a vécu encore en Palestine après le décès de Rabbi. Rapoport a déjà parlé de ce passage (*Erech Millin*, p. 141 et 144) et il pense que Rab a pu en entretenir R. Gamliel dans un de ses voyages en Palestine. D'ailleurs, Rab peut avoir demandé par écrit à R. Gamliel d'étendre l'autorisation de Rabbi. אמר ליה s'emploie aussi pour une déclaration écrite, comme dans *Moed Katan*, 24 *a*. Là R. Yohanan demande un renseignement à Samuel, et la réponse de Samuel est introduite par les mots אמר ליה [2]. Or. R. Yohanan n'a jamais eu de relations personnelles avec Samuel ; la question a donc été faite par écrit, comme Halévy lui-même le reconnaît (p. 402).

[1] רב ניניתיה רבי להתיר נדרים ולראות כתמים. מן דדמך בעא גבי ברידה מומי בכורות, אמר ליה איני מוסיף לך על מה שנתן לך אבא.

[2] בעא מיניה ר' יוחנן משמואל יש אבילות בשבת או אין אבילות בשבת אמר ליה אין אבילות בשבת.

Enfin, Halévy remarque (p. 111 de la pagination hébraïque) qu'on voit par *Kiddouschin*, 72, que lors du décès de Rabbi, R. Ahi b. Yoschia était encore vivant en Babylonie. Mais à l'arrivée de Rab, ce R. Ahi était mort depuis longtemps. Donc le retour de Rab en Babylonie doit avoir eu lieu longtemps après la mort de Rabbi. Halévy renvoie ici au chapitre 7 de son ouvrage. Mais là on cherchera vainement la preuve que R. Ahi ne vivait déjà plus à *l'arrivée* de Rab en Babylonie. Halévy enregistre en ce chapitre les passages où il y a : « Rab ordonna à la famille de R. Ahi. » De là on peut seulement déduire que R. Ahi est mort avant Rab, nullement qu'il l'était avant l'arrivée de Rab en Babylonie. R. Ahi peut être mort vingt ans et davantage après cet événement.

Toutes les preuves de Halévy sont donc bâties sur le sable ; elles reposent en partie sur des méprises, en partie sur des textes faux ou inexactement reproduits.

III. — Impossibilité de l'hypothèse de Halévy. La Mischna et l'école supérieure a Soura.

Halévy corrige les mots וביומיה דרבי, (du temps de Rabbi), dans la relation de Scherira sur le retour de Rab en Babylonie (Neubauer, *Anecdota*, 28), et lit וביומיה דר' יהודא נשיאה (du temps de R. Juda Nasia = Juda II). Rab, d'après Halévy, serait né en 155 de l'ère vulgaire (p. 403). Vers 175 il serait allé en Palestine, où il serait resté jusqu'en 219. Du vivant de Rabbi, Rab aurait entrepris un voyage en Babylonie, qui dura un ou deux ans, et qui avait pour but d'arranger des affaires privées. A cette occasion, Rab obtint de Rabbi l'autorisation de prendre des décisions religieuses et juridiques. Rab serait retourné, après ce voyage d'affaires, en Palestine. C'est seulement en 219 qu'il revint définitivement en Babylonie, et y fonda l'école supérieure de Soura. La correction que fait Halévy et sa manière de présenter les événements se heurtent, quand on les examine de près, à des difficultés insurmontables.

1° La substitution de וביומיה דרבי à וביומיה דר' יהודה נשיאה est violente et ne peut être admise dans le texte de Scherira. R. Juda II n'est mentionné nulle part chez Scherira. Par contre, Rabbi (R. Juda I), comme rédacteur de la Mischna et comme dernier Tanna, forme pour lui une limite dans l'histoire de la tradition. « Avant Rabbi » et « après Rabbi » sont chez lui des

locutions courantes comme en fait foi la collection des passages suivants :

ושקטו רבנן ביומי דרבי... (p. 8).

וביומיה דרבי איסתעיא מילתא... (p. 9).

ואף מסכייתא נמי הוו מספקן מקמי דרבי... לבר מן מילי דאיתנין ביומיה וביומי דבתריה... (p. 10).

אי ביומיה דר' אתתרצו אי בתריה... (p. 13).

מיהו אמרי רבנן דביומיה דר' איתרצין... (p. 14).

ורבנן דבבל דהוו קמי רבנו הקדוש... וביומיה דרבי ובתריה... ורבנן אימוראי דבתר רבי... (p. 16).

ולא הוו להנך קמאי עד דאיפטר רבי... והכי נמי הוויא ביומי דר' (p. 20).

ובתר רבי הוו איכא תנאי מן התם כגון ר' נתן ור' שמעון ור' גמליאל בנו... (p. 22).

ועד דאיפטר רבי בריש גלותא הוו נהיגין בבבל ולא בראשי מתיבתא... (p. 27).

וביומיה דר' הוה רב הונא קמא ריש גלות בבבל... וביומיה דרבי נח נפשיה דרב הונא בבבל... (p. 29).

וביומיה דרבי נחית רב לבבל... והוה הכא ר' שילא רישא בי רבנן [בתר ר']... (p. 28).

Dans ces conditions, il est inadmissible de rayer p. 28 (et p. 27, voir Halévy, p. 406) la formule si fréquente וביומי דרבי et de la remplacer par וביומי דר' יהודה נשיאה, contrairement à tous les textes et à toutes les citations des anciens auteurs. Car tous les textes de la lettre de Scherira portent וביומי דרבי, et c'est ainsi qu'est rapportée la phrase chez les auteurs les plus différents. Nissim b. Jacob (*Mafléah* 39) lit ainsi et il a eu sûrement un texte exact devant lui, car c'est à son père que la lettre a été adressée (III, 312, Halévy corrige aussi le texte de Nissim).

2° Scherira dit : Et il y a eu ici [après Rabbi] R. Schila (v. ci-dessus I). L'addition des mots « après Rabbi », si elle est authentique, prouve avec certitude que Scherira date de Rabbi le retour de Rab. S'il le datait de Juda II, les mots בתר רבי seraient superflus. On sait bien que Juda II a vécu après Juda I. Il en est autrement si Scherira commence avec Rabbi : il fallait alors remarquer que R. Schila a vécu après Rabbi.

3° Dans le *Séder Tannaïm weamoraïm* on lit : En l'an 530 (variante 506), dans le temps de notre saint maître (Rabbi), Rab alla en Babylonie et enseigna *les choses défendues et permises* et les *Halachot* à Nahardéa. Il trouva R. Aba qui exerçait l'autorité en Babylonie. Aussi longtemps que celui-ci vécut, Rab n'exerça aucune autorité jusqu'à ce que R. Aba mourut. Et Samuel (ou Rab

et Samuel) et R. Houna I étaient les chefs à Nahardéa. Et Rab exerça l'autorité à Nahardéa 28 (ou 25) ans et mourut[1]...

Le Séder *Tannaïm weamoraïm* est altéré, et l'exposé des faits est confus, mais on voit tout au moins qu'il commence avec Rabbi. Pour prévenir une objection de ce côté, Halévy (p. 214, v. p. 227) prétend que le début du récit se rapporte au temps où Rab aurait fait le voyage dont il a été question et séjourné à Babylone, tandis que dans la suite on parle du séjour définitif de Rab en Babylonie. Le texte ne permet pas une telle interprétation, car il n'y a aucune trace d'un retour de Rab en Palestine. On raconte, au contraire, tout d'une traite quand Rab est venu en Palestine et ce qui lui est arrivé dans ce pays jusqu'à sa mort. Le Séder *Tannaïm weamoraïm* confirme donc notre leçon dans la lettre de Scherira. Samuel b. Hofni a aussi : רב הלך לבבל בחיי רבי וברשותו « Rab alla en Babylonie du vivant de Rabbi et avec son autorisation » (Joseph ibn Aknin, *Introduction*, chap. 10, et *Youhasin*, éd. Filipowski, p. 198 et 199 ; voir *Kaftor waférah*, ch. 5).

4° Si Rab n'avait entrepris le voyage qu'il fit du vivant de Rabbi en Babylonie que pour un temps court, pourquoi aurait-il eu besoin d'obtenir de Rabbi l'autorisation d'exercer certaines fonctions? Celui qui visite un endroit pour peu de temps ne s'occupe pas d'y trouver des fonctions[2]. Si donc Rab et son cousin Rabbah bar Hanna ont reçu avant leur départ l'autorisation d'exercer des fonctions en Babylonie, ils étaient certainement décidés à s'établir pour toujours dans leur patrie. Parfois sans doute tous deux allèrent en Palestine, même après qu'ils s'étaient établis en Babylonie et avaient accepté des fonctions, comme d'autres savants babyloniens avaient l'habitude de visiter de temps à autre la Palestine; mais ils revenaient bientôt en Babylonie, siège de leur activité.

[1] בימי רבנו הקדוש ירד רב לבבל והורה איסור והיתר והלכות בנהרדעא. ומצא את ר' אבא מנהיג סדרות בבבל וכל זמן שהיה קיים לא ניהג רב סדרות עד שמת ר' אבא, ורב שמואל ורב הונא קמא היו מנהיגים בנהרדעא. וניהג רב סדרות בנהרדעא כ"ח שנים ונפטר... (*Kérem Hémed*, IV, 186).

[2] Halévy croit pouvoir indiquer un cas analogue : Dans *Sanhédrin*, 5 *b*, on raconte que R. Yohanan accorda une autorisation ainsi conçue : « Sois en possession de notre autorisation jusqu'à ce que tu viennes vers nous. » Comme le Talmud en conclut que l'autorisation peut être donnée pour un temps et que Raschi dit là-dessus « par exemple, un an ou deux », Halévy en conclut que les autorisations qui furent accordées à Rab et à Rabbah pouvaient être nécessaires pour un voyage d'affaires. Mais ici R. Yohanan pose la condition que son autorisation n'est valable que tant que le personnage autorisé séjourne hors de Palestine : s'il revient elle prend fin. Il n'en résulte pas du tout que quelqu'un qui va n'importe où en voyage doit se pourvoir d'une autorisation (Halévy ne cite pas exactement Raschi).

5° Les chefs de l'école de Soura rattachaient leurs droits à l'autorisation que Rabbi avait accordée à Rab. Dans *Sanhédrin*, 5 *a*, en effet, on raconte : « Quand Rabbah, le fils de Houna (il était l'élève de Rab), avait des contestations avec les gens de l'exilarque, il avait coutume de leur dire : « Ce n'est pas de vous que j'ai reçu l'autorisation, mais de mon père et maître, mon père et maître de Rab ; Rab, de R. Hiyya et R. Hiyya de Rabbi[1] ». On regardait donc comme une chose connue que Rabbi avait par son autorisation accordé à Rab le droit d'exercer en Babylonie des fonctions publiques. Rab était donc sûrement déjà décidé, lorsqu'il fit son voyage en Babylonie, à y fonder une école.

6° Le retour de Rab en Babylonie a été mis en relation avec la rédaction de la Mischna. Samuel b. Hofni (Joseph ibn Aknin, *Introduction au Tamuld*, ch. 10 ; *Youhasin*, éd. Filipowski, p. 198) et Samuel ha-Nagid (Estori Haparhi, *Kaftor waférah* ch. 5), rapportent que Rabbi renvoya dans leur patrie Rab et les autres savants qu'il avait rassemblés chez lui dès qu'il eut fini de rédiger la Mischna[2]. Cette donnée, qui repose sûrement sur d'anciennes sources, suppose que Rab retourna en Babylonie déjà du vivant de Rabbi.

Halévy méconnaît la relation intime qui existe entre la rédaction de la Mischna et la fondation des écoles supérieures en Babylonie. Il pense que tant que l'école et le tribunal des patriarches existaient en Palestine, il était impossible de créer des écoles supérieures en Babylonie. Il croit, au contraire, que l'école fondée par Rab était, à l'origine, une école ordinaire et ne se transforma en école supérieure ayant des droits spéciaux qu'après la mort de Juda II, lorsqu'en Palestine l'école et le tribunal des patriarches eurent cessé d'exister, et que des écoles dirigées par des particuliers eurent surgi (p. 166, 404 et suiv.). Cette conception n'est pas fondée et est contraire aux données de Scherira et de Samuel b. Hofni. D'après ceux-ci, les événements auraient pris le cours suivant :

Lorsque Rabbi se mit à la rédaction de la Mischna, il réunit

[1] רבה בר רב הונא כי הוה מינצי בהדי דבי ריש גלותא אמר : לאו מייכו נקיטנא רשותא, נקיטנא רשותא מאבא מרי, ואבא מרי מרב ורב מר' חייא, ור' חייא מרבי.

[2] Un point qui mérite d'attirer l'attention, c'est que Saadia lui aussi place la clôture de la Mischna en l'an 530 des Séleucides (219 de l'ère vulgaire) ; voir Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V, p. 195, et Schechter, *J. Q. R.*, XIV, p. 45. Naturellement cette date s'applique également au retour de Rab en Babylonie, comme chez Samuel b. Hofni. Par là est confirmée l'hypothèse ingénieuse de Rapoport, d'après qui la date de 530 provient de l'école de Soura (voir plus haut, I). Saadia, en effet, a exercé ses fonctions à Soura.

autour de lui, pour l'aider de leurs conseils, beaucoup de savants, parmi lesquels se trouvait aussi Rab. Après avoir terminé la Mischna, il congédia les savants. Rab et Rabbah bar Hanna se pourvurent de l'autorisation de Rabbi et retournèrent dans leur pays natal avec l'intention d'y exercer certaines fonctions. Rab fonda à Soura l'école supérieure qui devait devenir si célèbre et durer si longtemps.

Jusqu'à la rédaction de la Mischna, les Juifs de la Diaspora dépendaient, pour les questions religieuses, des patriarches palestiniens. Jusqu'alors, en effet, dans tous les domaines de la loi orale, les opinions étaient très partagées et les règles des diverses écoles étaient en circulation. Il était très difficile de se décider pour l'une ou l'autre, d'autant plus que souvent des questions de principe étaient en jeu. Les Babyloniens ne se sentaient pas en droit de répondre à des questions qui avaient été jadis du ressort du Sanhédrin. Le tribunal du patriarche était regardé comme l'héritier du Sanhédrin, et dans ses mains seules reposait la jurisprudence. Lui seul pouvait prendre des décisions dans les cas douteux. Il est vrai que les Romains lui enlevèrent le pouvoir exécutif, mais, pour les Juifs, le tribunal du patriarche restait la suprême instance. L'exilarque, en Babylonie, possédait une autorité illimitée sur les Juifs. Il fixait leurs impôts et nommait des juges pour les communautés, et les arrêts de son tribunal étaient obligatoires. Par contre, les Babyloniens ne pouvaient guère contribuer à l'édifice de la loi orale. Donc, tandis que la Palestine était le siège de la théorie, la pratique régnait en Babylonie. C'est pourquoi une baraïta explique les mots de l'Écriture : « La verge ne se retirera pas de Juda (Gen., XLIX, 16), en disant : Ce sont les exilarques en Babylonie qui gouvernent Israël avec la verge, et sur les mots : « ni le législateur d'entre ses pieds », elle dit : Ce sont les descendants de Hillel (comme patriarches en Palestine), qui enseignent la Tora en public (*Sanhédrin*, 5 *a*). Il y avait sans doute des écoles aussi en Babylonie, et l'une d'elles était sous la protection de l'exilarque; mais la loi y était exposée comme elle avait été transmise sans être traitée scientifiquement et sans être poussée plus loin. Les savants babyloniens qui se sentaient aptes à contribuer à l'édifice de la loi orale durent émigrer en Palestine, comme Hillel, Joseph hababli, Nathan hababli, R. Hiyya et d'autres.

Il en fut ainsi jusqu'à ce que la Mischna fut rédigée. Mais après que le code de Rabbi, obligatoire pour tous les Juifs, eut été terminé, les Babyloniens cessèrent de dépendre du tribunal palestinien. Avec le secours de la Mischna, chaque homme instruit pouvait se tirer d'affaire dans les cas les plus compliqués. Au lieu de

fouiller dans les diverses traditions, il n'avait besoin que de consulter la Mischna, et celle-ci pouvait aussi bien être étudiée en Babylonie qu'en Palestine. Ainsi, avec la rédaction de la Mischna la prépondérance de la Palestine prit fin.

Comme la loi mosaïque, au temps d'Esdras, passa des prêtres et des lévites dans les mains du peuple, de même, au temps de Rabbi, la loi orale, au moyen de la Mischna, passa du tribunal du patriarche à tous les savants. Celui qui pouvait commenter exactement la Mischna était en état de résoudre les questions les plus difficiles, qu'il se trouvât en Palestine ou en Babylonie. Rab, qui avait assisté à la naissance de la Mischna et connaissait exactement les intentions de Rabbi, était bien le plus à même de tirer pour sa patrie les conséquences nécessaires de l'œuvre de son maître. Aussitôt que la Mischna eut été rédigée, Rab se pourvut de l'autorisation de Rabbi et partit en Babylonie pour y ouvrir une nouvelle ère. Il fonda à Soura une école supérieure, qui avait presque tous les droits du tribunal du patriarche en Palestine. C'était l'instance suprême et elle était tout à fait indépendante du patriarche comme de l'exilarque. Pour la forme et le fond, elle répondait au Sanhédrin. Le chef de l'école, avec les soixante-dix savants, qui étaient assis en sept rangées, répondaient au collège des soixante-et-onze dans le Sanhédrin[1]. L'école était destinée aux recherches théoriques. L'objet principal des études était la Mischna. Pour les cas pratiques il y avait dans l'école un tribunal suprême dont les arrêts étaient décisifs. L'école de Soura fut la première, en Babylonie, qui exerça une autorité législative. Bientôt après, l'école de Nahardéa, qui jusque-là avait été sous la dépendance de l'exilarque, s'appropria les mêmes droits et l'indépendance à l'égard de l'exilarque. Dans les deux écoles, Soura et Nahardéa-Poumbedita, se forma le Talmud de Babylone, et ce n'est pas autre chose qu'un commentaire de la Mischna, qui, du temps des Amoraïm, était enseignée et expliquée dans ces écoles, comme Scherira l'expose fort bien dans sa lettre (voir *Revue*, t. XXXVI, p. 233).

Scherira nous fournit également des renseignements sur l'im-

[1] Pour la période gaonique, voir Nathan hababli chez Neubauer, *Anecdota*, II, 87. Amram Gaon écrit dans les Consultations des Gaonim, éd. Lyck, nº 58 : ומיכל החכמים הסמוכים שהם במקום סנהדרין גדולה ומן בני קיומי שהם במקום סנהדרי קטנה (l. סיומי). De même chez Sémah Gaon dans *Ben Chananya*, IV, 141 ; voir Halberstam, *Yeschouroun*, V, 136. Ben Méir aussi mentionne le grand et le petit Sanhédrin, comme les rangées de la *yeschiba* (voir *Revue*, XLII, p. 181). Les sept rangées dans la *yeschiba* de R. Yohanan sont mentionnées dans *Baba Kamma*, 117 *a*. Dans *Houllin*, 137 *a*, R. Yohanan mentionne ר"ז שורן, peut-être doit-on lire ז' שורן. Mais Scherira (Neubauer, 22) et d'autres lisent ר"ז.

portance de l'école fondée à Soura par Rab. Il insiste tout d'abord sur ce que, jusqu'après la mort de Rabbi, il n'y avait pas eu d'écoles supérieures possédant l'autorité législative, et il dit : « Et eux (les Babyloniens) avaient des exilarques de la race de David, mais il n'y avait pas chez eux de présidents d'écoles et de Sanhédrin.... et jusqu'à ce que Rabbi mourut, ils étaient sous la direction de l'exilarque et non pas des présidents d'écoles ni des patriarches ; ceux-ci présidaient en Palestine le Sanhédrin... (Neubauer, *Anecdota*, I, 27) [1]. » Puis, dans la narration du retour de Rab en Babylonie, Scherira dit de nouveau : « Et lui (Rab) réunit beaucoup d'élèves, répandit l'enseignement et y fonda un tribunal. Et il y eut depuis ce temps en Babylonie deux tribunaux suprêmes, l'un à Nahardéa, qui était déjà là, et l'un à Soura, qui fut fondé par Rab (*ibid*, p. 29) [2]. » L'ère nouvelle de l'activité babylonienne date donc de la mort de Rabbi, c'est-à-dire du temps de la rédaction de la Mischna. Cette œuvre donna aux Babyloniens la possibilité de travailler par eux-mêmes dans le domaine de la loi orale. L'école que Rab fonda à Soura eut dès le début le caractère d'un Sanhédrin ou tribunal suprême, quoiqu'elle puisse s'être approprié certains droits seulement à une époque postérieure.

Nous devons donc regarder la rédaction de la Mischna comme le premier motif de la fondation de l'école de Soura. La Mischna de Rabbi rendit les écoles babyloniennes possibles et nécessaires. Rab, qui avait été au berceau de la Mischna, l'apporta en Babylonie et y fonda un établissement où elle fut l'objet des études pendant toute la période des Amoraïm. La question de la date de la rédaction de la Mischna et de la mort de Rabbi n'est pas encore mûre. Mais très vraisemblablement le retour de Rab en Babylonie se rattache à la rédaction de la Mischna et doit s'être produit dans les dernières années de la vie de Rabbi [3].

A. Epstein.

[1] והוו להו ראשי גלויות מבית דוד אבל ראשי מתיבתא [וסנהדרין] לא הוו בהון... ועד דאיפטר רבי בריש גלותא הוו נהיגין בבבל ולא בראשי מתיבתא ונשיאים ז אינון ראשי סנהדרין בארץ ישראל [הוא דהוו]...

[2] וכניף [התם] תלמידי טובא ורבץ שם תורה [הרבה] וקבע שם ב"ד. והיו [בבבל] שני בתי דינין גדולים חד בנהרדעא דהוה כבר וחד בסורא דקבעיה רב...

[3] Qu'il me soit permis de répondre ici à deux attaques très injustes dirigées contre mon article sur les Saboraïm (*Revue*, t. XXXVI). J'y ai prouvé (p. 225) que Halévy s'est fondé, pour son travail sur les Saboraïm, sur un texte incomplet de la lettre de Scherira qui se trouve dans le *Youhasin*. On m'a reproché d'avoir lu à la hâte l'œuvre de Halévy et de n'avoir pas vu que les éditions de Neubauer et de Goldberg y sont utilisées. Singulière réfutation ! Je n'ai pas prétendu

que les éditions de Neubauer et d'autres n'étaient pas mentionnées par Halévy. J'ai constaté que dans le paragraphe en question Halévy a utilisé exclusivement le texte corrompu du *Youhasin*. C'est en ce sens que j'ai écrit : « Or, c'est précisément cette édition (Youhasin) que M. Halévy a utilisée *ici*, sans tenir aucun compte de toutes les autres. » Halévy peut en d'autres endroits s'être servi des éditions de Neubauer et de Goldberg, mais *ici*, dans la chapitre sur les Saboraïm, il cite uniquement le texte du *Youhasin* et fonde là-dessus sa nouvelle théorie. Halévy ne pourrait se justifier que si l'on pouvait démontrer que le texte du *Youhasin* n'est pas altéré et incomplet. Mais personne n'y parviendra, d'autant plus que Halévy ailleurs (III, p. 64) accorde que le passage en question est tout à fait corrompu dans le *Youhasin*.

La seconde attaque est encore plus maligne. J'ai écrit, *ibid.*, p. 228 : « En outre, dans beaucoup d'éditions, la phrase suivante commence par ces mots : « Et les Saboraïm vinrent ». J'ai renvoyé en note à l'édition de Goldberg, Mayence, 1873, p. 38; à celle de Wallerstein, p. 18, et aux כללי שמואל (dans תמת ישרים), p. 29. On m'a opposé que cette assertion dénaturait les faits et que la phrase que j'ai citée ne se trouve dans aucune édition de la lettre de Scherira. Mais je prie le lecteur d'examiner les écrits que j'ai cités et de voir si mon indication est exacte. Il y trouvera sans peine la phrase incriminée.

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

IX.

Isra'iliyyat.

Un fait curieux à noter, quand on étudie l'influence juive sur l'Islam, c'est que, dans les anciens documents islamiques, les éléments agadiques et rabbiniques apparaissent avec beaucoup plus de fidélité que les éléments bibliques, quoique les prétendues citations de la Bible s'y rencontrent à chaque pas, tandis que les citations directes d'écrits rabbiniques ne s'y voient guère. On connaît les innombrables citations fausses de la *Taurât* (Tora) et du *Zaboûr* (Psautier). Au contraire, les emprunts faits à la littérature rabbinique revêtent une forme tout à fait anonyme, ou bien ils se donnent purement et simplement comme des productions originales de l'Islam lui-même.

Parfois une sentence rabbinique est aussi citée comme passage de la Taurât[2], ou bien une parole de la Bible est reproduite avec le sens que l'interprétation rabbinique lui a donné.

Voici un exemple de ce dernier phénomène : Mâlik b. Dînar, célèbre ascète de Baçra (mort en 744), dit : « J'ai lu dans la Tora : Celui qui travaille de ses mains est heureux dans la vie et dans la mort[3]. » Comme on le voit, la citation de Ps., cxxviii, 2, est combinée avec l'interprétation rabbinique : אשריך בעוה'ז וטוב לך לעוה'ב (*Abot*, iv, 1).

Si les emprunts agadiques circulent le plus souvent sous une

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie Nationale. Voir *Revue*, t. XLIII, p. 1-14. — Rectifions ici les fautes d'impression suivantes : P. 3, l. 3, au lieu de ذراى, lire فراى. — P. 9, dernière ligne : au lieu de *yarkab*, lire *tarkab*.

[2] Cf. *Z. D. M. G.*, LV, p. 712 en haut.

[3] Ibn Challikân, éd. Wüstenfeld, n° 561 : قرات فى التوراة ان الذى يعمل بيده طوبى للحياة وماته.

forme anonyme, en dissimulant leur origine, la raison en est, sans doute, que l'Islam ancien redoutait de paraître puiser dans le judaïsme post-biblique. Déjà, dans les temps anciens, la tradition exprime ce sentiment ; on fait adresser au prophète par Omar la question suivante : « Nous entendons les Juifs nous faire maints récits qui nous plaisent ; pouvons-nous en mettre par écrit ? » On fait répondre là-dessus au prophète : « Voulez-vous donc courir de gaîté de cœur à votre perte, comme les Juifs et les chrétiens l'ont fait ? Je vous ai apporté des *hadîth* sages et purs [1]. »

Si, à côté de tels avertissements, on a conservé les aphorismes tels que : « Répandez tranquillement les communications que vous recevez des Banoû Israïl : il n'y a là aucun scrupule » (*haddithoû 'an Bani Israâ'îl walâ haradj*) [2], c'est une preuve que, dans le cercle des docteurs du IIe siècle de l'Islam, cette question était controversée et avait fait naître différentes théories. En général, les rationalistes, aussi bien que les orthodoxes, redoutaient les récits qui, malgré toutes les exhortations qu'on leur opposait, avaient pénétré des cercles juifs dans l'Islam, tandis qu'Abou-Tâlib al-Mekkî (mort en 996) parle, entre autres faux prophètes, également de ceux « *qui répètent les paroles des Juifs et des Chrétiens* pour faire étalage de leurs connaissances ». Ceux-là entrent dans la cinquième division de l'enfer [3].

Cette opinion vise sans doute les gens qui, dans leurs conférences populaires, voulaient en imposer au commun du peuple par leurs connaissances exotiques et qu'on appelait *kouççâç* (narrateurs de légendes édifiantes). Ceux-ci ornaient volontiers leurs sermons de choses étrangères et provoquaient la critique sévère des savants sérieux. Ils avaient l'habitude de développer à leurs auditeurs leurs connaissances dans l'Agada et de s'en rapporter à des traditions israélites [4]. On ne paraît pas, il est vrai, avoir pris au sérieux leurs abondantes citations. Leur présence d'esprit était invitée à résoudre des questions d'érudition qu'on leur posait par ironie. Tantôt on voulait apprendre d'eux comment s'appelait le loup qui, dit-on, avait déchiré Joseph ; tantôt on demandait le nom de la vache que Dieu, d'après la Soura II, versets 63 et suiv., avait ordonné aux Juifs d'offrir et dont cette Soura tire

[1] Voir les passages des *hadîth* dans mes *Muhammedanische Studien*, II, p. 137, où les preuves de ces conceptions sont données d'une manière plus étendue.

[2] La plus ancienne source à ce sujet est la *Risâla* de l'imam Schâfi'i (édition du Caire), 1310, p. 101 ; 1312, p. 105.

[3] *Koût al-kouloûb*, I, p. 166. Ghazali a repris cette caractéristique d'une catégorie de savants pour son époque (XIe siècle) et pour son entourage (*Ihyâ*, *Kitâb al-'ilm*).

[4] J'en ai donné des exemples dans mes *Muh. Studien*, II, p. 166 et suiv. Cf. encore Djâhiz, *Le livre des Avares*, éd. Van Vloten, p. 114.

son nom. Un narrateur, appelé Abou-'Akîl, qui à Rakka s'en référait toujours aux Banoû-*Isrâî'l* se vit poser cette dernière question par un certain Haddjâdj, dont la mère se nommait Hantama ; il répondit, sans se déconcerter, que la vache s'était appelée Hantama. Et lorsqu'on lui demanda de quel livre il tirait sa science, il cita le « livre de 'Amr b. al-Âç » [1].

C'est de ce genre que paraissent être principalement les *choses israélites* (*al-Isrâ'iliyyât*) qui, d'après les théologiens de l'Islam, devaient être bannies du milieu des matériaux religieux. Par cette expression on entend, dans la littérature mahométane, différentes choses. En premier lieu, on comprenait par là des légendes prises au sérieux, et qui complétaient le peu que le Coran racontait sur l'histoire des personnages bibliques, en particulier les prophètes [2]. C'est donc ce que Gustave Weil appelle « les légendes bibliques des Musulmans » et ce que les Mahométans eux-mêmes appellent *Kiçaç al-Anbiyâ*, les légendes des prophètes. Ces récits proviennent de communications faites par des Juifs convertis; ils ont été accueillis dans les exposés historiques sérieux (p. ex. chez Tabari) et dans des commentaires estimés du Coran [3], et ont été aussi réunis et coordonnés dans des ouvrages spéciaux. Ce n'étaient pas les récits de ce genre pour lesquels on montrait tout d'abord de l'aversion.

Ensuite on a entendu par *Isrâ'iliyyât* des récits qui n'ont aucun rapport avec les personnages bibliques, qui ne proviennent pas non plus d'informations données par des Juifs, mais qui sont nommés ainsi uniquement à cause du *cadre chronologique* dans lequel ils sont enfermés, les événements qu'ils rapportent se passant au temps des anciens Israélites, *fî 'ahd Bani Isrâ'il*, et cette détermination chronologique doit marquer la haute antiquité de l'événement raconté. Ce n'est pas un élément essentiel et caractéristique, si, dans une telle narration, un des personnages figure réellement comme Israélite [4].

Enfin, on désigne du même nom, peut-être par analogie avec les légendes dans le genre de celles de Bar-bar-Hana, des histoires fabuleuses soi-disant empruntées à des sources juives, que Mas'oûdi range dans la même catégorie que toutes sortes de contes fantastiques et « les descriptions des merveilles de la mer [5] ».

Si les recommandations dirigées contre les récits empruntés aux

[1] Djâhiz, *Kitâb al-bayân* (éd. du Caire), II, p. 163 : تحدّث عن بنى اسرايل.

[2] M. Lidzbarski, *De propheticis, quæ dicuntur, legendis arabicis* (Leipzig, 1893) p. 4.

[3] Souyouti, *Itkân* (éd. du Caire, II, p. 221, 1), *tawârîkh isrâ'iliyya*.

[4] On doit noter la désignation : *al-âthâr al isrâ'iliyya* chez Khalîl al-Zâhirî, *Zubdat Kaschf al-mamâlik*, éd. Ravaisse, p. 78, 5.

[5] *Les prairies d'or*, IV, 26.

sources juives visent le plus souvent ceux qui ont un caractère fabuleux, elles comprennent aussi, pour des appréciateurs plus sévères, tous les autres éléments post-bibliques que les Mahométans ont tirés de leurs conversations avec des savants juifs et ont pu introduire dans l'Islam. Il vaudrait la peine de rechercher ces éléments de la littérature des *hadîth*. Il serait de la plus grande importance, pour la connaissance des influences exercées par les écrits juifs sur l'Islam, de montrer les sentences et les enseignements rabbiniques qui sont cités tout bonnement comme des sentences et des enseignements de Mahomet ou des anciennes autorités.

Dans le numéro suivant, nous verrons un exemple de ce genre, tiré d'un chapitre célèbre de la morale islamique.

X.

Le groupement des vertus cardinales.

Déjà dans la société arabe pré-islamique, visiter les malades était considéré comme une des manifestations les plus élevées de l'amour du prochain. Les *'âyidât*, *'awâ id 'ouwwad* (visiteuses des malades) qui apportent des paroles consolatrices [1] à celui qui est cloué sur son lit de douleur et qui lui accordent leurs soins, appartiennent aux figures constantes de la poésie des anciens Arabes.

L'Islam n'avait donc qu'à se conformer à la tradition du paganisme arabe, quand, dans sa doctrine des devoirs, il a insisté tout d'abord sur la vertu charitable de la visite des malades (*'iyâdat al marîḍ*). Cette pratique compte, au point de vue religieux de l'Islam, comme l'une des formes les plus nobles de l'amour du prochain, et une récompense divine abondante est assurée à celui qui l'accomplit : « Si quelqu'un visite un malade, il se plonge, pour ainsi dire, dans la miséricorde (divine). » Ainsi est conçue une

[1] Si l'on voulait étudier cet acte d'humanité dans un champ historique plus étendu, on devrait considérer particulièrement un document de Tell Amarna très intéressant sous ce rapport : Bourrabouriasch, roi de Kardouniasch, dans une lettre écrite au roi d'Egypte, lui fait de durs reproches parce qu'il n'a pas salué le prince du Nord pendant sa maladie : « Lorsque ma santé n'était pas bonne, dit-il, et que mon frère ne m'a pas consolé, je me suis irrité contre mon frère et j'ai dit : « Mon frère n'aurait-il pas appris que j'étais malade ? Pourquoi ne m'a-t-il pas consolé ! » (Edition et traduction de H. Winckler dans la *Keilinschriftliche Bibliothek*, publiée par E. Schrader, V, p. 23, n° 10.)

ancienne sentence du *hadîth* [1]. « Si le Musulman visite son coreligionnaire malade, il est constamment dans la moisson du paradis jusqu'à ce qu'il revienne (de cette visite) [2]. » « Fais un mille pour visiter un malade ; deux, pour mettre la paix entre des ennemis ; trois, pour chercher un frère en Dieu [3]. » « Visiter les malades fait partie des belles actions. Cet acte est parfait si tu mets la main sur le malade et lui demandes comment il se trouve [4]. » Et dans beaucoup d'autres sentences traditionnelles que nous ne citerons pas ici [5], la visite des malades est considérée comme un des actes d'humanité les plus louables et recommandée aux fidèles.

Au point de vue qui nous intéresse ici, nous devons remarquer surtout parmi ces *hadîth* les sentences dans lesquelles la visite des malades est jointe à d'autres œuvres pies qui sont regardées comme les vertus cardinales de l'Islam. Dans un *hadîth* d'Aboû Houreyra, tendant à faire reconnaître Abou-Bekr comme l'homme le plus vertueux de la communauté musulmane, on fait adresser par le prophète à la communauté les questions suivantes : « Qui de vous passe le jour présent en jeûnant ? qui de vous a accompagné aujourd'hui un convoi funèbre ? qui de vous a aujourd'hui reçu un pauvre ? qui de vous a visité aujourd'hui un malade ? » Abou-Bekr répond chaque fois qu'il l'a fait. « L'homme qui réunit ces vertus, dit en terminant le prophète, doit forcément entrer au paradis [6]. » D'après cela, les vertus cardinales consisteraient à jeûner, à accompagner les morts, à nourrir les pauvres et à visiter les malades.

Un autre groupement des principales vertus égalant la *'iyâdat al-marîḍ* est beaucoup plus répandu. C'est le suivant, qui est enseigné dans un *hadîth* rapporté de différentes façons et dont les variantes reposent sur une sentence attribuée chez Boucharî [7] au compagnon Barâ' b. 'Âzib : « Le prophète nous a ordonné sept choses [8] et défendu sept choses... Il nous a ordonné d'ac-

[1] « Châḍa al-rahma », *Mouwatta'*, t. IV, p. 161. Variantes chez Abou-l-Layth al-Samarkandî, *Tanbih-al-ghâfilîn* (Caire, 1304), p. 200.

[2] *Revue*, t. XXXVIII, p. 271-2.

[3] Dahabî, *Mizân al-i'tidâl*, II, p. 216.

[4] *Usd al-ghâba*, I, p. 52. Le visiteur doit réciter une Fâtiha au lit du malade (d'après Hâfiz, *Dîwân*, Noûn, n° 18). Pour la *'iyâda* on emploie ici l'expression persane *bepurs âmeden*.

[5] On en trouve beaucoup chez Tha'âlibî, *Bard al-akbâd fî-l-a'dâd* (Chams rasâ'il, Stamboul, 1301, p. 125) ; cf. Nestle, *Marginalien und Materialien*, p. 61.

[6] *Mouslim*, V, p. 145.

[7] Bouch., *Marḍâ*, n° 4. D'autres groupements se trouvent chez Bouchârî, *Nikâḥ*, n° 71 : cf. Jakoubi, éd. Houstma, II, p. 115, 12.

[8] Cette énumération (trois commandements) ne répond pas au chiffre précédent ; de telles inexactitudes dans le *hadîth* ne sont pas rares. L'énumération complète des

compagner les convois funèbres, de visiter les malades et de répandre la paix : وأمرنا أن نتّبع الجنائز ونعود المريض ونفشى السلام. On remarque facilement que ce groupement a son modèle dans la doctrine rabbinique, dans laquelle les vertus principales sont rangées ainsi : הלויית המת בקור חולים הבאת שלום בין אדם לחברו[1]. On trouve, d'ailleurs, dans les sentences du *hadîth* concernant la visite des malades beaucoup de passages rappelant les conceptions juives.

Ce qui montre bien que la doctrine mahométane se rattache étroitement en ce point aux sentences rabbiniques qui l'ont influencée, c'est le fait que même la formule qui termine l'énumération des bonnes œuvres : ותלמוד תורה כנגד כולם « l'étude de la Tora les dépasse toutes », est également reproduite dans la littérature du *hadîth* à la même occasion : dans une tradition d'Aboû Darr on dit qu' « assister à une réunion qui s'occupe du *'ilm*, c'est-à-dire de la science religieuse, est préférable à la visite de mille malades et à la présence aux obsèques de mille personnes[2] ».

Cette relation entre la doctrine mahométane sur le *biqqoûr hôlîm* et les idées courantes dans les cercles des pieux israélites se montre encore particulièrement dans une sentence citée du recueil des traditions de Mouslim (*l. c.*, p. 23 et suiv.) : « Dieu dira au jour de la résurrection : O mortel, j'étais malade et *tu ne m'as pas visité*. Là-dessus l'homme dira : O mon maître, comment pouvais-je te visiter, toi qui es le maître de tous les mondes? — Ne sais-tu pas — lui répliquera Dieu — que mon serviteur un tel était malade? Si tu l'avais visité, tu m'aurais trouvé chez lui[3] ! »

Cette doctrine s'accorde complètement avec l'idée agadique[4] appuyée sur le Ps. XLI, 4, que la *Schekhina* est présente au lit du malade (חולה השכינה עמו), ou, plus exactement qu'elle est au-dessus du chevet de son lit : מפני ששכינה למעלה מראשותיו של חולה שנאמר ה' יסעדנו על ערש דוי. Dans le commentaire de Raschi (*ad. l.*) se trouve encore une addition au texte, qui est : אל תקרי יסעדנו אלא יסערנו, en rapport avec l'araméen סער « visiter ».

A cette idée de la présence divine de la Schekhina au lit du

sept ordres et des sept défenses se rencontre dans le *Mousnad Ahmed*, IV, p. 28 et suiv.

[1] Voir les passages du Talmud cités par A. Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, t. VI, p. 239.

[2] *Koût-al-kouloûb*, I, p. 149.

[3] Cf. le *hadîth* de Abou Ya'lâ au nom de Anas chez Zarkânî, *Mouwatta*, IV, p. 173, 15 : Le malade se trouve à l'ombre du trône de Dieu (*inna-l-marîḍ fi zill al-'arsch*).

[4] Bab. *Sabbat*, 12 *b*.

malade se rattache aussi l'agada mahométane d'après laquelle les *anges de Dieu* font une visite aux malades *qui tiennent cachées leurs souffrances* — l'Islam a ajouté cette condition[1]. Car les plaintes que le malade profère sur son état ne se concilient pas avec le devoir de l'humble résignation que l'Islam exige de ses adeptes. « Les gémissements du malade sont inscrits (dans son livre des fautes) », يكتب أنين المريض فى مرضه, telle est une sentence du *hadîth*. Quelques hommes pieux ont même, comme le rapporte Al-Balawî, refusé toute visite pour n'être pas tentés de se plaindre de leur mal auprès d'amis s'intéressant à eux[2]. La Schekhina n'est présente que chez les malades qui supportent leur épreuve sans plainte. 'Imrân b. Houçeyn raconta au prophète que pendant quelque temps deux hommes inconnus étaient venus le visiter et le toucher de leurs mains. C'étaient des hommes d'une beauté et d'une grâce sans égales. Subitement ils avaient cessé de venir. Alors le prophète lui demanda : « N'étais-tu pas blessé et n'as-tu pas d'abord tenu cachée ta maladie ? Ensuite, tu as parlé de ta blessure à tout le monde. Si tu avais continué à garder ton secret, les deux anges t'auraient rendu des visites jusqu'à la fin de ta vie[3]. » Toutes ces idées se sont développées de la conception que la Schekhina est présente au lit du malade.

Le rapport entre le *hadîth* et les idées rabbiniques se manifeste encore dans les détails de moindre importance. D'entre la série d'exemples que l'on pourrait citer nous choisirons une règle qui est isolée dans le *hadîth* et d'après laquelle on ne doit pas rendre de visite au malade avant que *trois* soient passés : لا يُعاد المريض الّا بعد ثلاث[4]. Selon un usage répandu généralement dans la langue arabe, le nom est souvent omis après le nombre[5]. Il est très vraisemblable que l'on pense à trois jours (à proprement parler nuits : *layâlî*). Cette règle des convenances mahométanes a pour source une coutume mentionnée dans les cercles juifs[6]. On peut toutefois admettre comme possible qu'après le nombre, la chose nombrée soit restée indéterminée, et qu'il

[1] *Mouwatta*, IV, p. 153 ; cf. Al-Scha'rânî, *Kaschf al ghoumma* (Caire, 1282), I, p. 382.
[2] *Kitâb Alif-bâ*, II, p. 33.
[3] *Kâmil*, p. 779.
[4] M. Dahabi, *Mizân al-i'tidâl*, I, p. 306.
[5] De même dans l'hébreu, par exemple, בן שבעה, בן תשעה (mois), *Yebamot* IV, 2 ; *Gen. rabba*, 14, etc.
[6] Yer. *Pe'a*, III, fin : ר' חוניא ור' פינחס ור' חזקיה סלקין מבקרין לר' יונה בתר תלתא יומי.

faille suppléer, non pas le mot *jours*, mais le mot *heures*. Selon une règle que le Talmud pose pour la visite des malades, on ne doit pas aller les voir dans les *trois premières heures* de la journée, car ils sont encore alertes à ce moment et sont moins assurés d'exciter la compassion [1].

XI.

Une ancienne faute de transcription.

Parmi les eulogies dont les Mahométans font suivre la mention du nom d'un homme pieux décédé, figure la formule : « نَضَّرَ اللهُ وَجْهَهُ : Dieu veuille faire briller (au paradis) la face (du défunt) [2]. » Ce vœu est fondé sur le Coran, Soura, LXX, v. 22, où il est dit du jour de la résurrection : « Il y aura ce jour-là des visages qui resplendiront » وجوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضرةٌ, à savoir les visages de ceux qui seront reconnus comme justes. Il n'y a rien d'extraordinaire à ce que cette eulogie, fondée sur une phrase du Coran, ait été employée dans la littérature juive. Elle se rencontre, par exemple, chez Aboulwalid à propos de Hayyoudj chez Bahya à propos d'Aboulwalid [3] et ailleurs. On a encore admis bien d'autres formules qui ont un cachet spécialement islamique [4], il est vrai dans une mesure plus restreinte que chez les Samaritains [5]. Il est cependant probable qu'en adoptant de telles formules, les écrivains rabbiniques en ignoraient l'origine coranique.

On connaît la particularité des manuscrits judéo-arabes qui

[1] Babli *Nedarim*, 40*a* : לא ליסעוד אינש קצירא לא בתלת שעי קדמיתא ולא בתלת שעי בתריתא דיומא כי היכי דלא ליסח דעתיה מן רחמי תלת שעי קדמית' רווחא דעתיה בתרית' תקיף חולשיה.

[2] Cf. l'eulogie ajoutée exclusivement au nom de Ali : كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ ; la formule complète est : لَهُ أَوْ فِي الْجَنَّةِ, et nous la trouvons ainsi, par exemple, encore chez Tabaràni, *Al-Mou'djam al-çaghîr* (lith. Dihli), p. 190, 193, 206, 213, 232.

[3] *Opuscules et traités*, éd. J. et H. Derenbourg, p. 1, ligne dernière : رحمه الله ونضّر وجهه. Kaufmann, *Théologie des Bachja*, p. 5, l. 12 du texte arabe (avec la transcription fautive).

[4] Cf. *Revue*, t. XXXVIII, p. 270.

[5] Voir là-dessus mon article intitulé : *Sur les eulogies des Mahométans*, *Z. D. M. G.*, L, p. 108, note 1. Sur l'effort des Samaritains pour se mettre d'accord avec les Musulmans, il y a une notice remarquable chez Dimischki, *Cosmographie*, éd. Mehren, p. 201, l. 3. Cette tendance est également constatée maintenant pour le domaine des lois religieuses par Wreschner, *Samaritanische Traditionen mitgetheilt und nach ihrer geschichtlichen Entwickelung untersucht* (Berlin, 1888).

consiste à confondre les consonnes צ et ט dans l'orthographe. Par suite, la formule dont nous parlons était exposée à une méprise et pouvait se lire : נטר אללה וגהה, comme si elle signifiait : « Dieu veuille regarder sa face ! » La formule ainsi écrite a pu passer des mss. dans les éditions. En effet, Munk, dans son édition de l'introduction du *Kitâb al-Louma'*, où la même eulogie que nous avons vu appliquée par Aboulwalid à Hayyoudj est ajoutée au nom de Saadia, l'a transcrite en caractères arabes : نظر الخ [1], et il a traduit : « que Dieu lui accorde un regard propice [2] ». De même dans l'édition complète de ce livre (1886) on a imprimé נטר (p. 3, l. 19). D'après ce que nous avons dit, on ne peut douter qu'il faille lire نضّر et נצר.

Cette confusion remonte déjà à l'époque des traductions judéo-arabes. On la trouve dans la traduction que fit Abraham b. Hisdaï du livre de Ghazâli : *Mizân al 'amal*, ce qui oblige alors à admettre que cette traduction a été faite sur un texte écrit en caractères arabes. On y lit, p. 46 : ועל כן אמר חכם אחד יאר השם פניו אל השומע אמרתי וְשָׁמָהּ בלבו ואחר כן יגידהּ כמו ששמעהּ כי יש נושא דבר חכמה ואינו חכם ויש נושא חכמה למי שהוא יותר חכם ממנו [3]. Sans même avoir à sa disposition l'original arabe de l'ouvrage du Mîzân de Ghazali, qui m'est inaccessible, on peut reconnaître ici sans difficulté la traduction d'une sentence du *hadîth* qui est très courante et se retrouve dans beaucoup de versions : Le *hadîth* est : نَضَّرَ الله امرأً سمع مقالتى فوعاها وحفظها وبلّغها فربّ حامل فِقْهٍ الى من هو افقه منه وربّ حامل فقه ليس بفقيه « Dieu veuille faire briller un homme qui entend mon discours, l'accueille, le conserve dans sa mémoire et le transmet très fidèlement à d'autres : car maintes gens transmettent la science à d'autres qui sont plus versés qu'eux-mêmes, et il y a des gens qui transmettent la science et qui ne sont pas des savants [4] ».

Les mots יאר ה' פניו trahissent la méprise sur le mot نضّر. Abr. b. Hisdaï l'a lu نظر et l'a traduit par une phrase biblique qui y correspond tant bien que mal.

[1] *Notice sur Aboulwalid*, etc., p. 135, l. 14. Dans la traduction hébraïque de Juda Ibn Tibbon (p. v, l. 21) la formule est rendue simplement par ז"ל ; de même dans la traduction de M. Metzger (*Le livre des Parterres fleuris*, 1889, p. 4, l. 12), par : « d'heureuse mémoire ».

[2] *Ibid.*, p. 165.

[3] ספר מאזני צדק, éd. J. Goldenthal (Leipzig-Paris, 1839), p. 46.

[4] Tirmidi, *Sounan* (Boulak, 1292), II, p. 107 ; *Ibn Mâdja* (lith. Dihli, 1282), p. 21 ; *Lisân-al-'arab*, *s. v.*, VII, p. 69 (après *Nihâya*, IV, p. 152).

XII.

Un proverbe arabe chez Ibn Ezra.

Dans un petit poème célèbre [1], Abraham ibn Ezra imagine que les astres, à sa naissance, se sont conjurés contre lui : « Si je faisais le commerce de chandelles, dit-il, le soleil ne se coucherait jamais, et *si je m'occupais de la vente de vêtements mortuaires, ma vie durant personne ne mourrait* (לו אהיה סוחר בתכריכין לא יגועון אישים בכל ימי).

Le thème : « Si je faisais tel ou tel commerce, la possibilité de l'exercer et d'en tirer ma subsistance me serait enlevée dès l'abord », se rencontre dans les proverbes en arabe vulgaire, notamment en Égypte, avec les variations les plus diverses, et un philologue arabe en a récemment réuni plusieurs dans un recueil de proverbes populaires [2]. On appelle un homme à qui on applique de tels proverbes : *'adîm al-bacht*, c'est-à-dire un malchanceux.

C'est de tels proverbes, qui circulaient sûrement déjà de son temps, qu'Ibn Ezra a tiré la phrase relative à la vente de vêtements mortuaires. En fait, parmi les proverbes de ce genre, qui sont courants aujourd'hui en Égypte, se trouve le suivant : *Tâgir bilakfân batalet en nâs temoût* : « Si j'étais un marchand de vêtements mortuaires, les gens cesseraient de mourir [3]. » Cette phrase n'est donc pas de l'invention propre d'Ibn Ezra : il l'a puisée à une source arabe.

I. Goldziher.

[1] Rosin, *Reime und Gedichte des Abr. b. Ezra*, n° 59.

[2] *Katâif al-latâ'if*, par Mme R. S. (Caire, 1889), p. 243 et suiv. C'est un recueil de récits populaires, de poésies, sentences et d'usages vulgaires en Égypte. Dans ce recueil le *commerce de vêtements mortuaires* ne figure pas.

[3] *Kitâb zarâ'if al-latâ'if* (aussi sous le titre *Hadîkat al-fakâha*, par Ibrâhîm Fâris (Caire, 1892), p. 195.

UN RECUEIL

DE

CONSULTATIONS INÉDITES DE RABBINS

DE LA FRANCE MÉRIDIONALE

(SUITE ET FIN [1])

XVII

Fol. 146 *b*.

טופס קונדרוס התלמיד אשר קנא לכבוד המשיב.

מפני שהיה הרב מורנו טרוד על עסקי רבים לא פנה לעיין בדברי השר כבא הספר אליו, ויהי בשובו עיין בהם ויקרא לקצת בני חבורה המסובין על שלחן תורתו פנו אל זה והשמו עמדו והתבוננו מאד למה לי חיים שנים ישלם שלומים לריב לא ידעתי אחקרהו צאו וראו איך נמחית אבן טועים והשיבוהו דבר כי אם יחפוץ לריב עמי לא אענהו אחת מני אלף אין נפשי את העם [הארץ?] הזה מפני שהוא איננו מבין לשוני כאלו אני מדבר גפטי או יוני ומחליף לשון נגידים מדברת בלעגי שפה ובלשון אחרת ואין זה פלא כי איך יבין לשון זולתו מי שלא יבין לשון עצמו, לכן אין בדעתי להציע לו לא משנה ולא מדרש ישלח אחד מכם ידו ויכתוב לו כפי הראוי. על כן קמתי אני אחד מן התלמידים ומנאי דידי מתחלי ברישא. ובמצות מורינו פניתי אל דברי השר והנני כותב אליו בדרך משיגי הספרים כי היא דרך ישרה ומבוארת מאד ואקדים הקדמה אחת קטנה טרם התחילי תשובת הפרטים הבאים בספר ואומר :

דרכי החלוקה בנדון זא מצאנום לראשונים שני דרכים הראשון נטל ידיו לא יקדש על היין אלא על הפת והוא דרך רב עמרם

[1] Voir *Revue*, t. XXXVIII, p. 103 et suiv. ; t. XXXIX, p. 76 et suiv. ; p. 226 et suiv. ; t. XLIII, p. 237 et suiv.

גאון והרם אבל מטעמים חלוקים ואין אנו משגיחים רק במדה שהוא חלוף בעצם הדבר בחלוקה זאת : והשני נטל ידיו יקדש על אי זה מהם שירצה ואע"פ שאין לו לעשות כן לכתחלה פי' ליטול ידיו תחלה והוא דרך רבינו יצחק אלפסי ורבינו שמואל והרב רבינו אברהם בר' דוד ורבינו זרחיה ורוב הפסוקים. והנה בזמננו זה דרך שלישית לא נשמעה עד היום והוא דרך מחודשת אשר חדש אותה זה ר' חיים והוא נטל ידיו לא יקדש כלל לא הוא ולא אחר בשבילו לא על היין ולא על הפת ואמר זה החכם תחלה שזה הוא דעת רב עמרם גאון על דרך הרוצה ליחנק יתלה באילן גדול, ואמר עוד שזו דרך ישרה שאין להרהר אחריה ואמר בסוף הדברים שאפילו יקיפוהו תשובות אין בדעתו זולת זה :

וכאשר ראה שהרב מורנו הראה לו שזה היה דעת כוזב ברוי מלב יחסו לגאון למען הקים מזמתו וחלילה לגאון לומר דבר זה חזר ואמר שהוא עוזב זאת הדעת ומניח דעת אחרת מחדשת והוא אם נטל ידיו שלא יקדש הוא כלל אלא אחר יקדש לו ואמר שזו דעת רשב"ם. וכמו שטעה בראשון טעה בשני וחלילה לר"ש להיות זה דעתו כמו שאבאר. והביא (אל) אלו הדמיונות והחלומות שלא חשב שאנו יודעים כלל בדרכי הסתירה ובאמת כי סתירות דבריו והבליו אפילו אפרוח שלא נפתחו עיניו יראה אותם ויבינם. ולא הספיק לו זה העורון שלא הרגיש באלו החסרונות והסתירות עד שהפליג לדבר תועה על עמודי עולם כמו שאזכיר במקומו, ואחר שהצעתי זה אדרש במה שהורשיתי ואציע כל פרט על כל דברי האגרת כדי לקבל שכר על כל דבור ודבור :

דברי האגרת : ואולם אם הספרים אצלכם כל דקדוקי הישר אינם אצלכם כי הנחתם מהם לבחירי עם להתגדר בהם :

דברי תלמיד : ומי התפאר שיהיו אצלנו כל דקדוקי הישר על דברי תורה והלא ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים ודוד אמר לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד שכל דקדוקי התורה והדינים הנלמדים ממנה אי אפשר שתקיפם ידיעה כמו שביאר זה הרב מורנו בחבורו הנקרא שערי ציון אבל מי שקרא עצמו מבחירי עם ואין אצלו לא ק"ו ולא ג"ש איך יתפאר בידיעת הדקדוקים והביאורים אין זה כי אם תמהון לבב הבל ורעות רוח :

דברי האגרת : האמת כן הוא כי לא עיינתי בסדר רב עמרם בשלחי כתבי ואפס בדעת היתה שגיאה זו נטועה בשכבר וכו' :

דברי התלמיד : בהתנצלות הזה הנראה על חסרון גדול דבק בנפש ואיך לא ירא האדם לנפשו לאמר בשם גאון או חכם דעת בטל ולומר עליו שאפילו יקיפוהו תשובות אין בדעתו זולתו זה באמת מרי עצום ונענש עליו מפני שהיה לו ללמוד ולא למד כדאיתא התם :

דברי האגרת : כי עתה ישרו בעיני דברי הגאון אמרתם עליו לבעבור גסות הרוח יעתק הקדוש מן היין אל הפת :

דברי תלמיד חפוי דברים אני רואה כאן ואנה מצא זה בדברי מורינו הטעם ההוא על דברי הגאון והלא טעם הגאון מבואר בלשונו שמפני ששם לבו על הפת אין לו לקדש אלא על הפת כמו שיתבאר

אבל על דברי הר"ם שבאו סתם הוא שנאמרו שני הטעמים ההם שכתב הרב מורנו כמו שפירשו לנו גדולי הדורות ר' מרדכי וה"ר אברהם מההר נ"ע: והלשון שבא בדברי מורנו על זה כן הוא אינהו סבור דלא יקדש הוא אלא אחר ומדרבי יצחק[1] תסתיים דלא יקדש על היין קאמ' אי משום גסות הרוח אי שלא יעבור על דברי ב"ה במזיגה ואחר כך נטילה וכו'[2] כמו שימצא בתשובתו ומי הבין שמפני שהביא הגאון לשון גסות הרוח על היין שיהא זה טעם לא יקדש רק שהוא מדריך לטעם הדבר כמו שאבאר והלא רשב"ם גם הוא הביא הלשון הזה בפירושו[3] ולא מפני זה הוא טעמו אלא שמישיר לדרך שטתו ומבואר הוא דרב עמרם גאון טעמא קאמר ור"ש טעמא קאמר כל חד כסברתיה. ומי טעה בזה עד שיצטרך לחרד את כל החרדה הזאת אין זה אלא לכונת רבוי דברים בעלמא בלא טענה ודעת כלל:

דברי האגרת: אף כי בעיניכם קדוש על היין מצות עשה גמורה אוי לאותה שמועה:

דברי תלמיד: כמה טעיות טעה וכמה שבושים נשתבש כשלא רצה או לא ידע להבין לשון הרב מורנו, והתבאר בדבר שאפילו הקטנה שבשפחותיו של בית ר' יודעת אותו ואין בו מקום לטעות ולהבין הלופו לתינוקות של בית רבן. והלא בספר הראשון כתב מורנו למעקר קדושא מעקר תקונו, ולשון זה ודאי משמעו תקון חכמים לכל מבין לשון ויודע ספר, וכתב גם כן אז אסמכתא דירושל' מזכרו כיין לבנון שהוא דברי קבלה מהכתובים ואיך יחשוב חושב שיהא זה ג"ש מן התורה, ובספר השני ביאר זה ביאור שלם אמר מצוה שיש לה התלות במצות עשה של תורה וכבר ידע שכל מי שיש לו מעט ידיעה ומבין שום מושכל כי הדבר הנתלה בדבר אינו עצם הדבר והמצוה שהיא של תורה היא לקדש השבת בדברים ועל היין או על הפת היא מדברי סופרים ויש לה התלות במצות עשה של תורה גמורה ונקשרת בה מה שאין כן בנטילת ידים והקטנים יודעים כל זה אבל ידיעת עקר מצות חכמים ותקונם בזה ובסעודות שבת והעונג בו אשר חשבו רבים עשה דאוריתא עם עקר אין קדוש אלא במקום סעודה ועם סוגיא דלא סגיא דלא אכיל ועם ההיא דנזירות[4] הם דברים עמוקים לא רבים יחכמו ואינם עתה מכונתנו אבל נשוב על האוי והנהי שקרא זה לשמועה חזות קשה הוגד לו נעוה משמוע ונזכר במדות שעשיר אחד קרא לחכם העני הלובש בלויי סחבות ואמר לו אוי החכם כמה רישך גדול השיבו החכם אלו היית יודע מהו הריש היתה החמלה טורדת אותך על עצמך יותר מטרדתך אלי על המשל הזה אומר אלו היית יודע זה למי אוי למי אבוי למי פצעים היה קורא על עני דעתו באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה מכה כף ורוקע ברגל כי רש הדעת

[1] *Pesahim*, 106 *b*.
[2] *Berachot*, 51 *b*.
[3] *Pesahim*, *ib*.
[4] *Nazir*, 4 *a*.

הוא הריש האמתי כמו שאמרו רבותינו : נקטינן אין עני אלא בדעת וכ׳ [1].

דברי האגרת : אם שוטה זה וגס רוח עשה שטותו אנו נאבד עקר מצותנו או אם שגג העני הזה למה יפסד כבוד היום דברים אלו וכיוצא בהם לא נתנו ליאמר אפילו לפני מי שלא קרא ולא שנה ולא שמש כלל :

דברי תלמיד : כמה לא חלי ולא מרגיש גברא [2] דטעי בנפשיה ואפשר שקרא ושנה אבל לא פירשו לו ואם פירשו לו שכחו ולמה לא נתן לב להבין שרב כי היה מקדש אריפתא [3] לא היה מפני זה מפסיד קדוש היום שקדוש היום הוא זה למאן דחביבא ליה ריפתא והוא אחד מדקדוקי סופרים בקדוש נוסף על עקר מצות התורה לקדש בדברים והרי כאן לפניו שלחן ערוך ופת סדורה והכל מדברי סופרים, אבל לדעתו העניה שהיה אומר לא יקדש כלל לא הוא ולא אחר אז הכונה נפסדת והחולי קבוע בנפש וכאבה נעכר ועל זה נבנו השובות מורנו לפני זה :

דברי האגרת : ובעזר הצור אבאר דעת נוטה לדעת הגאון, ידוע ונוכח כי הג׳ תכיפות [4] כלן שוות זו כזו תכף לגאולה תפלה בלא שום הפסק זולתי השם שפתי תפתח וזה אינו הפסק ואם עבר על זה לא עשה כלום :

דברי תלמיד : גודל לבבו השיאו לאמר אבחר בעליונים אדמה לגאונים אוסיף על דברי חכמים אעשה תלמוד חדש אומר דברים מדעת עצמי לא שמעתם אזן מעולם ואיך יאמר על מי שלא סמך גאולה לתפלה לא עשה כלום כאלו הסמיכות ההוא מן התורה ומעכב ק״ש בברכותיה ותפלה שהם מן התורה, הא ודאי מדעתא שגישתא הוא וראיה לדבר עובדא דאבוה דשמואל ולוי גם עובדא דמרימר ומר זוטרא שהתינוקות יודעים אותם ומשם היה לו ללמד שאפ׳ שלא סמך לא הפסיד מה שעשה וזה לפי שעקר דבר זה הסמיכות מסמך בעלמא הוא דכתוב בתר י״י צורי וגואלי יענך י״י ביום צרה ויורה על זה המשל המובא עליו התם בירושלמי [5] מי שאינו סומך גאלה לתפלה למה הוא דומה לאהובו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך וכ׳ ואין צורך להרחיב בזה :

דברי האגרת : תכף לסמיכה שחיטה ואם בנתים הסיח עצמו לדבר אחר לא עשה כלום :

דברי תלמיד : זה גם כן מדעת כרסו ותורתו החדשה הסותרת תורת אמת מבוארת ומן הדומה שהוא לא ידע באותה ברייתא שאמרה שאם עשאה לסמיכה שירי מצוה מעלין עליו כאלו לא כפר וכפר [6] ומחלקת האמוראים בפירושה.....

(Manquent plusieurs feuillets.)

[1] *Nedarim*, 41 *a*.
[2] *Yoma*, 22 *b*, et *Baba Kamma*, 20 *b*.
[3] *Pesahim*, 106 *b*.
[4] *Berachot*, 42 *a*, et j. *ib.*, 2 *d*.
[5] *Ibid.*
[6] *Sifra*, *Vayikra*, 3, 4.

Fol. 149 *a*.

צפעוני בקע והזורה יבקע אפעה:

דברי האגרת: מ"מ בדין הוא שידחה הקדוש מכל וכל ולא ידחה הנטילה בסמיכתה לסעודה וכו':

דברי תלמיד: עתה ערב לו לשנות באולהו שידחה הקדוש מכל וכל מפנו היסח הדעת כמו שכתב תחלה וזהו מה שאמרו עליו שהוא בונה על מנת לסתר ואין ראוי לדבר בזה:

דברי האגרת: ולענין ליטול ידיו אחר הקדוש לרוחא דמילתא כבוד הראב"ד יהא מונח במקומו ואם לא מפני כבודו הייתי חושבם כמים המוגרים במורד:

דברי תלמיה: כשהגענו אצל המקרא הזה לפני הרב מורנו אמר לנו דעו לכם כי בעתוהו בלהות מה שדבר מהתעתועים וההבלים ההם על דברי אשר לא ידע בהם בין ימינו לשמאלו הכל מחול לו כי הוא מהכת שראוי לחמול עליהם אבל המכשלה הזאת אין ראוי למחול כי איך מלאו לבו לדבר תועה על אחד מגדולי עולם עמודי הגולה אשר מימיו שתו כל גדולי הדורות רבני לוניל וההר ונרבונה וברצלונה עד ספרת ועל מימיו היוצאים מן המקדש קראו בדורות כל ישראל בכל הארצות האל הוי כל צמא לכו למים והמים מי שחו לא יעברם מי שיסכל השחיד אבל יטבע וירד מטה מטה ולא די לזה שלא הבין עקרם ושרשם וטעמם אלא שהגיס דעתו וחשבם כמים המוגרים במורד לדבר הזה נבעתי ואשתומם על דבור זאת הסרה ודעו לכם כי לו היה זה מבני לשוננו מחינא ליה בסילוא דלא מבע דמא[1] על זה, כה היו דבריו של מורנו הרב וביאר לנו עקר הענת רבנו הגדול בנטילה לרוחא דמילתא כדי לקיים דברי ב"ה, והדוגמות הנמצאות מזה שאין מקום לברכה בהן אבל אני אשתק מהסברא כי לשוא צרף צורף:

דברי האגרת: ואם יבטל הקדוש בסבת עבור על דברי חכמים אין זה תמהא כלל וכו':

דברי תלמיד: על זה אני קורא ואביו ואמו לא ידעו כדברי התוספתא והכל ערבובי דברים פעם יאמר שיקדש לו אחר פעם יאמר שיבטל לגמרי ועדין הוא אומר שעל ההסח ההוא הקל אם נניח שהיא הסח עובר על דברי חכמים ובביאור אמרו גבי הא משא ליה חדא זימנא כיון דאמר אגדתא והלילא דילמא מסח דעתיה ונגע, ומינה שאם ברור לו שלא נגע אינו צריך וכבר בארנו כל זה. נמצא שכל הנמשך לזה מעול הזאה ואזמל וזולת זה הכל חלום בלא פתרון כל שכן מה שיתפאר לשום טענתו נטועה במסמרי הישר וחלופא סכנתא[2] ומה שאמר שבכל הלך ביאור ר"ש ח"ו וכל החרות בגליון מדעת כרסו מלא בו טורי און אין ראוי שיזכרו אותן התעתועים בין החיים:

דברי האגרת: מה שהשבתוני מענין נוטל אדם ידיו שחרית וכו'[3]

[1] *Ketoubot*, 91 *a*, et *Baba Batra*, 151 *b*.
[2] *Aboda Zara*, 28 *b*.
[3] *Houllin*, 106 *b*.

דברי תלמיד : אנו קבלנו כי שחרית מילתא יתירא אשמעינן ביה[1] דאפילו על כל היום נמי יכול להתנות על זה הוא הדין אם נזדמנו לו מיד האיש היום או בחציו והדומה לזה, ומה שאמר ששחרית זמן נטילה אנו אומרים שיש נטילה לתפלה מתקון חכמים ויש לאכילה עם כן והם חלוקי הדינים והזמנים ואין צורך להאריך כי עם כל באורי העקרים לא יקבל תשובה :

דברי האגרת : לשון הירושלמי מסייע לי מכל וכל ועל כיוצא בזה נאמר הרי זה בא ללמד ונמצא למד דקאמר כל דבר שיש בו לכלוך משקה[2] רצה לומר פירות המלוכלכות ממשקה משום דידים שניות :

דברי תלמיד : כמה חציף מי שאין לו בשת לו הרב מורנו הביא לו הירוש' שאין תקון נטילה לאכילה אלא שני פנים האחד אכילת פת והשני כל שטבולו במשקה והיא לשון לכלוך משקה הנאמר בירוש' כלומר דבר שמכניסין אותו בעת אכילה במשקה לטבל אותו בו בא וראה שר' אושעיא אמרה בירושלמי[3] ובגמרא א"ר אלעזר א"ר הושעיא[4] וזה הבין מלוכלכות ממש וכמה רחוק מהאמת מה שהבין בזה כמו שהוא בשאר מה שכתב ועקר ההלכה ההיא דכל שטבולו במשקה עם ביאור הקושיות הטפלות בה ובנמשך לה גם כן ולא נטרידהו בכך כי לשוא נטרח. ועל דקדוקי ענוות שדקדק שהיה לומר לבעלי הגמרא בדרך שיהא נכנס במוחו בנקלה אין צורך להשיב כי המה מהבל יחד :

דברי האגרת : לכן אני נשען לעולם לסברת רש' לא יקדש כלל ודבריו נכוחים למבין ודבור שכנגדו מעוך וכתות ונתוק וכרות :

דברי תלמיד : כשפגענו במקום הדבור הזה אשר פגיעתו סכנה אמר לנו הרב מורנו כתוב על גלגלתו של יהויקים זאת ועוד אחרת[5] דעו לכם כי החלי הקבוע בנפש ודבק בה יותר רע וקשה ההסכנה מהקבוע בגוף מפני שהחולי הוא ביותר נכבד שבחלקי האדם וכאשר סר החלק ההוא או נפסד הנה אז נשאר האדם גלם בלא צורה בעל חיים נהמה. ראו איך משולל זה האיש מן האנושות לא די לו שיחס לר"ש עני דעתו חלילה למלאך השם כמוהו להתגאל בו עד שהשיאהו סכלותו לומר שדבור שכנגדו מעוך וכתות ונתוק וכרות יכרת השם שפתי מלעיגים על דברי חכמים וכמה גדולים שחלקו עמו בזה ר"ל במה שהוא סברתו לא במה שזה סובר עליו והלא אלו ואלו דברי אלהים חיים ואפילו הבין דעת ר"ש ונשען עליו לא היה לו לבזות דברי שכנגדו מהגדולים באלו ההקלאות והבזיונות והגדופים כל שכן שהדעת ההוא שיחס לו חלילה לו ממנו ומכיוצא בו אוי לאזנים שכך שומעות ולעינים שכך רואות[6] במכתב כותב, והנה זה קרא לאבל

[1] Voir Rabbénou Tam, Tossafot *Houllin*, *ib.*
[2] j. *Berachot*, 12 *a.*
[3] *Berachot*, 12 *a.*
[4] *Houllin*, 106 *a.*
[5] *Sanhédrin*, 104 *a.*
[6] *Pesikta Rabbati*, 11 ; éd. Friedmann, 44 *a.*

ובכי בסוף הדברים ואע"ג דלאו איהו חזי מזליה חזי[1] כי ראוי הוא לאנות ולתנות ולענות קינים והגה והי קינה היא וקוננוה על החומס נפשו ומשליט תאותיו ותשוקותיו בדמיונות עליה. אמנם יש לנו להתאונן כי על שהישבנוהו דבר קרה זה ונאמר כאשר אמר בעל השיר בשירו הנכבד נחנו אשמים בחפץ קרבתך יצדיקך פינו ויאשימנו:

דברי האגרת: ואם משיח וכעס דברתי עח הנה על כי כתב הרב פעמים שלש כתביו בגדולות ובנפלאות והרחיק טענותי בדברים אשר לא מצאתי בהם יסוד ולא זה וזה שיש בהם רוח חיים:

דברי תלמיד: רוח בעל חיים הוא זה והלא הרב מורנו כבדו ונשאו בפיו ובכתבו כמו שראוי לענותן כמוהו, ובאמת בדין שהוא לא ימצא יסוד בדברי מורנו כי איך ימצאהו מי שלא יבינם:

דברי האגרת: והיה שם בחור אחד ראש המדברים היה מערבב בקול הברה וכל השאר עדים כי הצרפתי אינו יודע מה הוא שח

דברי תלמיד: אני הוא האיש או הבחור שאמרתי זה ועדין אני אומר ואיני צריך להביא ראיה אחת לבד כי אלף ראיות לי על זה, והוא מכת המפורסמות הגליות לכל בעלי עינים:

ועל אותן שאלות ששאל החכם צונו הרב מורנו שלא לענות כי אין מנהגו להשיב לשואלים לקנתר רק לשואלים ללמד כ"ש כי דברים קלים הם אותן שאלות דוגמא למי שישכיל צורה ההלכה בענין תשמיש על ידי החחק ובלשון הבריתא דלעיל שהביאה חריץ משכל לרשות היחיד מה היה סבת זה, גם טעות הסופרים בפר"ש בלובש ולחלב מבואר מלשונו אחר כן וכבר הוגה ברוב פירושים שאצלנו, ודרך הר"ם בשהה במיעוט סמנין שפירש בכדי מיעוט סמנין יש לו הוכחה מעיקר ההלכות והכל פשוט לפני זה החכם:

ועל הילדים חנן השם לרב מורנו אשר אמר עליהם שלא נתמלאת סאתם סובין ואין בפלס משקלם אבני צדק ולא ראו אור וכו' ועל זה קם לבנות עליהם בתי שיר לשמה יהיו וקינה מיבעי ליה שהם מלאים תורה כרמון וסלת סלתיא מחטי מנית ופיג' וכהקיר ביר מימיה כן הקרו מי התורה ואולי המשורר בור אין בו מים ואם קם על זה להודיע דמכרזי עליה ברקיעא דהוא תנוי ופיטוי, וכדוד חשב לו כלי שיר ולדעתו השמיע קול שירה וזמרה, לדעתנו הנה הוא משלח הזמורה וידעתי שיאמר אבוב לחרי זמר לגרדאי ולא קבלוה[2], אבל אנו אומרים האבוב הזה בעינינו אם הוא של קנה הרי הוא רצוץ אבל הוא של חרס קולו צרור ועכור כהדין הרדבלים מערבב את הקול ומקלקל הנעימה: פי המדבר אליך מטעם המלך ומשרתיו האומר לך מהרה חושה עוד לערוך מחלוקת שלא לשום שמים כי עוד ליותר קטן שבנו מלין לענות על כל קוץ תלי תלין ולהשיב מאה ועשרים בחד לשאול:

התלמיד הקטן יצחק בר שמואל נב"ת.

[1] *Meguilla*, 3 *a*.
[2] *Yoma*, 21.

XVIII

fol. 171 *a*.

הנה נא הואלתי לדבר ואם אין בי כח מלין לחבר אמרתי אשמתי תכפר כי תורה היא וללמוד אני צריך [1] :

ילמדנו רבנו האי מאן דיהיב זוזי לפלניא והנהו זוזי לא מתקבלי במדינתיה דההוא פלניא כמה דמתקבלי במדינתא אחרי ואמר ליה בעל המעות להההוא גברא אי צבית לקבולי להני זוזי ולמיהך לדוכתא פלניא דשוו הני זוזי כך וכך כפי הנשמע שוו או לא שוו אם תשימם באי זו סחורה שתהיה לכשתבא תרויח או לא תרויח תפרע המעות האלה בערך פלני, ואם אינם עוברים בזאת הארץ במוחלט בזה הערך :

אמצא חן בעיניך רבנו מאורנו תאיר עיני במאור תורתך מזה אם יכנס זה הענין תחת סוג סעפי הרבית או לא. ואם יטעון בעל המעות שאיננו אלא כמקבל חלקו מריוח הסחורה לא הורוח בסחורה מאומה ונניח שהורוח אם יהיה זה מתנאי הרמאות. המעשה הזה בא לידינו ואין בידינו לחתוך הדין כי לא פורש על פיך נאם תלמיד מתלמידיך הקטנים מתאבק בעפר רגליך וכו' :

תשובה : דע אחי כי המתנה לחבירו על המטבע שמלוה לו שיפרענו מטבע שוה יותר מהמטבע שמלוהו הויא רבית קצוצה ויוצאה בדיינין [2] :

וכבר ידעת בדין המלוה חברו על המטבע שאם הוסיפו עליו [3] וזולו פירי מחמת האי תוספת דאפילו בכל שהו ואי לא זולו ושבחא דנסכא טפי מחומשא אסור. והתם הוא דאוסיפו על ההיא מטבעא באקראי, אבל מתנה מעקרא ודאי רבית גמורה הוא וטענת הרויח משבשת מאד דעסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון [4] ואי כלה מלוה אסור מלוה ברוחא כלל וקיימא לן דלית הלכתא דזקפי רווחא אקרנא, דילמא ליכא רוחא ואפילו כי הווי בכן עסקא כל שכן היכא דתורת מלוה פשוטה היא ואי בעי לאוגורי זוזי כרב חמא הוא דרך הח (*sic*) ואבק רבית ומשום הכי כלו זוזי דרב חמא. נדרש לשאלתך אוהבך לאמונה יצחק.

XIX

fol. 156 *b*.

למנהיר בנהורא בוצינא דנורא רבה גברא מרגג למחזי סוכלתן חכים את הה"ר מאיר ממה שהבאת מן הגדול הרב ר' שלמה מן הפת של אורז שאין דינו כפת של אור והוא אסור משום בשולי גוים שמעתי משמו של רבינו חיים שאין נקרא בשולי גוים אלא דבר שתחלתו כך וסופו כך כגון האסקרשין אבל שאין יכולין לעשותן

[1] *Berachot*, 62 *a*.
[2] *Baba Kamma*, 61 *b*.
[3] *Ib.*, 98 *b*.
[4] *Ib.*, 104 *b*, et *Baba Batra*, 70 *b*.

במחבת או במרחשת אבל זו יכולין לעשותו בתנור פעם בזו פעם בזו לפיכך אין בו דין בשולי גוים:

ומר"ח שהבאת שצריך לברך לא מצינו רמז לא במקרא ולא במשנה ולא בתלמוד שמברכין על הדלוג שהוא מנהג וממעשה דרבי שהבאת לא מצינו שברכו. ועוד שמביא בילמדנו שאין מברכין על הדלוג ומפר' למה מברכין על ההלל יותר משאר מזמורין והרב אלפסי שפי' שאין מברכין על המנהג ורבינו משה אבן מיימון כמו כן פירש.

ומקדושי אשה שהבאת שאין מצוה מן התורה אדרבה מצוה היא מן התורה ויש רמז שנאמר פרו ורבו.

ומאשר קדש שהבאת שמברכין לאחריו הדין כן. כיצד מברכין קודם ואינו מקודש עדיין, אלא לאחר המילה כגון טבילה של גר שמברך לאחר הטבילה דאכתי גברא לא חזי אף כאן אכתי לא חזי לברך אשר קדש לכן תקנו לברך לאחריו, ואני הצעיר לא באתי לפחות על הרב אלא להרבות:

XX

Fol. 159*a*.

עוד שאלת. באלו הישובין שהן רחוק מבית הקברות כמו פרסה או ד' פרסאות ומת להם מת בי"ט שני אם יכולין קרובין לבא עמו לכבודו מי אמרינן דכחול שויוה רבנן לגמרי לכל עסק המת כגון ללכת עמו ד' או ה' פרסאות עד בית הקברות או דילמא לעשות כל דבר בגופו של מת כגון קבר של המת או תכריכיו הוא דאמרינן דכחול שויוה רבנן אבל במידי אחרינא לא ואע"פ שהוא כבודו:

והשיב דמותר מכמה אנפי חדא דקריעה שרינן למיעבד בי"ט שני אע"פ שאינו בגופו של מת הואיל והויא כבודו והא נמי לא שנא:

ועוד דקריעה הויא אב מלאכה מדאוריתא מה שאין כן בתחומין דאליבא דכלהו רבני צרפת תחומין אפילו מ"ג פרסאות לא הוי דאוריתא והביאו ראיות גדולות וחזקות לדבריהם.

ועוד ראיה דלהדיא דלמיגז ליה אסא דפרש"י ז"ל[1] דמשום כבודו עבדינן הא דאסא ומפרש ליה נמי אפילו במחובר ושרינן כל האי משום כבודו הכא נמי לא שנא, וכן כתב הב"ה[2] כי פעם אחת אירע כי האי מעשה בצרפת ביו"ט שני והלכו בסוסיהם אחר המת אמנם ר"ת הקפיד עליהם ומהאי טעמא דהקפיד עליהם לאו מילתא היא דאיהו הקפיד ושלח להם בני בשכר אינם בני תורה ובני אותה העיר בני תורה. והא לאו מילתא היא מתרי אנפי חדא דאם אין אנו בני תורה בי"ט ראשון להוי אסור אפילו על ידי עממין דהכי אמרי' בני בשכר לא יתעסקו בו עממין וכ' כדאיתא התם במסכתא שבת פרק תולין[3]: ועוד בתשובת הגאונים התירו בפירוש על שאלה שנשאלה להם אם הם בני תורה אם אין והשיבו להם בני תורה הם:

[1] *Beça*, 6 *a*; cf. *Schabbat*, 150 *b*.
[2] Cette citation du *S. Hatterouma* est empruntée aux Tosafot, *Schabbat*, 139 *b*.
[3] *Schabbat*, 139 *b*.

XXI

Fol. 160 *a*.

עוד מעשה באשה [אחת שהקדישה מנה לעטרה שעושין לספר תורה ומתה ולא בא המנה ליד גבאי ולימים קודם שבא המנה ליד גבאי באו ספרי רבינו מאיר הלוי ועלתה הוצאת הדרך מנה והיתה הסכמת הקהל להת אותו מנה מהמנה שהקדישה האשה ושאלו את פי חכמי העיר אם יכולים לפדותם מאותו מנה של הקדש :

XXII

Fol. 162 *b*.

עוד כתבת אחי שמצאת בשם קצת הגאונים שמותר לקבל גט לאשת משומד בלא רשותה ובלא ידיעתה משום דזכות הוא לה ועל זה שאלת אם יפה כח השליח מפני הזכות שיוכל לקרעו בפני ב"ד ויעשה לה מעשה ב"ד כאלו האשה בעצמה קבלתו

ועוד שאלת אם יוכל המשומד לבטלו טרם יגיע הגט ליד האשה אחר שאינו שליח דקבלה

XXIII

Fol. 167 *b*.

אשה באה מגלות צרפת ותעזוב בעלה [כי [המיר] ובעלה] הלך בית מומר [וימת שם] ונקרא מצד האשה] להעיד בב"ד מה שידע מבעלה והעיד שמת [בביתו.

XXIV

Fol. 194 *a*.

טופס קונדרס ששלח הרב ר' יצחק ב"ר מרדכי ז"ל אל
החכם הפילוסוף התורני ר' לוי בן גרשם ז"ל :

המורה הגדול אלהים יענה שלומך וישים כסא מעלתך נכון לעולם. הגיעני המאמר שחברת על דבר המחלקת הבאה והיוצאת בינך ובין הכהן הגדול הרב מורה צדק יגדיל המקום כבודו ויאריך ימים על ממלכת תורתו וראיתיך הרב השלם ראיתני בתור האדם המעלה קראתני עם קריאי העדה אנשי שם סגלות הזמן שמתני כוכב בשמים נתתני בעגלת המזלות שם הכוכבים הקיימים מזהירים כזוהר הרקיע ואני כנקדה בתוך העגלה אין חלק לה רחוק מהקו המקיף תכלת המרחק גם אני איני כראי שאתה שלחת לי להשיב על פרקי זה המאמר ולהכניס ראשי ביניכם גם מן הידוע לכבודך בשכבר הימים החולפים סלקתי עצמי מהדין ההוא לבלתי חוות עליו דעי לסבות יארך ספורם וגם אמנה שאני כבר קבלתי עלי והסכמתי בעצמי לעצור בקולמוסי בכיוצא באלו המחלוקות ולעזוב אלו המקומות לראויים להם [וגם זה לסבות ידועות אין בזה דרך

לזכרונם אולי ייוחס אל ההתגדר מה שאין זה אך עתה הלאתני ידך החזקה הוציאתני מגדרי דחפתני מהכמתי ואחרי דבריך לא שניתי ולמענך מנהגי שניתי:

וטרם אענה אני שוגג בשני דברים האחד והנפלא שבהם שתמהתי מאד לפי מה שאני רואה ממדותיך העליונות המשקיפות תמיד על כל מיני השלמיות נקיות מסוג שלי מעולפות ספירי היראה הענוה והחסידות איך הפרזת עתה על המדות במה שרמזת באגרת השנית רמיזות מה כנגד הרב הגדול יצ"ו לדקדק על כל אותם הפנים בדבריו אשר ידוע שכונותיו בהם לשמים ומן המפורסם שהוא היום הנזר והעדות הגלה והכותרת ליושבי נטעים וגדרה הגדרת הגינה והנה יצא טבעו זה כמה שנים ברוב אקלימנו זה וחובה על כלנו שלא לפחות מכבודו אפילו כחוט השערה ואפילו יקרה שיאמר על טהור טמא ועל טמא טהור חייבים אנו להראות לו פנים ולדונו לזכות כפי יכלתנו כל שכן כשיאמר על טהור טהור שהוא מן המחוייב. וכה נהגנו עמו מאז מעולם כמו שידוע מאותו חבור אשר ראו עיניך בבית מדרשנו נשמרנו בו מחטוא בלשוננו נגד כבודו, ומה גם עתה הפליג בשיבה וישיבה שראוי להשמר בזה מאד מאד, גם בזה עלינו להעלים עינינו במה שבא בכתבו נגדנו ממה שלא ראה ולא שמע ממנו וייחס לנו דברים יוצאים מגדרנו ורחוקים מעינינו ועם כל זה נשמור פתחי פינו, על מה שזכר אותנו על אי זה צד שבא זכרונו כי אלו באנו לכתוב מה שעלה מזה על לבנו אולי יבאו מזה מלות משתתפות יובן מהם הפך כונתנו שהיא ההבטה על שמירת כבוד בכל הפנים שאיפשר זה לנו:

הדבר השני אשר אני מתפלא עליך הרב השלם י"ץ כי נניח שיהיה מי שירצה אשה בגט מסופק אם נעשה כדין או שלא כדין אפילו שיהיה שהדעות יותר נוטות להיות שלא כדין מה לך ולי הלוקח יחוש לעצמו אם יהיה בזרעו צד פסול ממזרות אם לא אחר שגלית דעתך כבר יצאת ידי שמים גם אני הא דרכי על הצד הלזה אחר בקשתני לכתוב בזה הנדון אגלה העולה על רוחי בו ויהי מה השומע ישמע והחדל יחדל לא אערוך קרב ולא אעדור מערכות לאמר קבלו דעתי ולא אקהיל עליו מאמר חכמים מאשר לנו עמהם יד ושם קרובים ורחוקים חכמים גדולים רבנים אלהיים בעלי אמת כי אין הכונה אלא לצאת ידי חובת מצותך אשר היא אלי יקרה לא זולת זה: ומהנה נתחיל במה שכונתנו בזה מבלי שנציע הענין המונח ולא דברי האגרות באותם לשונות שיהיו הדברים חוזרים לבטלה אמנם נכוין אל הקצור בכל האפשר: ואם באנו לחטט אחר כל דבור ודבור ממה שראינו בקצת האגרות במאמר ההוא היינו צריכים למאמר גדול הכמות קרוב למה שחובר ולזה נאמר שאין מאמר אחר מאמר ואולי לא מסקינן כדמסקי ר' יוחנן וריש לקיש בתינוקה ואחר שגלינו מה שהסכמנו עליו לומר כי יראה מהמחלקת שיש שם צד שוה לכל ומן הראוי לדבר בו תחלה. והוא שההסכמה נופלת בו כי אחר ששהתה האשה עם בעלה עשר שנים ולא ילדה שכופין אותו להוציא כדברי רב תחליפא בר אבימי משמיה

דשמואל[1] וכמו שהסכימו רוב הפוסקים משום דרבא ורב נחמן מתרצי מתני' אליבידה כמו שזכר זה רבינו מאיר הלוי ז"ל בפירושיו אמנם יש לקצת בעלי החדושין גמגום בזה דסתם גמרא דבני מערבא במילתא דשמואל כרב יהודה אמר רב אסי אזלא ומלשון יוציא דתני בברייתא לא משמע כפיה כמו שאמרו שם בירושלמי על ממרא דשמואל שמענו שמוציא שמענו שכופין[2] וכבר הביא זה רבנו חננאל ז"ל בפי' בכתובות[3] ואי משום דרבא ורב נחמן שקלו וטרו אליבא דרב תחליפא ולא אליבא דאמר רב יהודה אמר רב אסי משקלא וטריא לא עבדינן עובדא היכא דאיכא טעמא, זהו דרך קצת המפרשים ואעפ"י שיש לגדולי הפסוקים כהכרעתם למיפסק כרב תחליפא סברות נכונות מכל מקום יש בכפידה על זה פקפוק. גם שהאחרונים מגדולי צרפת כגון הרב ר' יצחק והרב ר' פרץ ז"ל החמירו בדבר אלא שהוא מצד אחר והסכימו בחיבור ההוא המפורסם להם שעכשיו אין נוהגין כן לפי שאנו בחוצה לארץ ושמא עון חוצה לארץ גורם, וודאי מי שאין לבו גס בהוראה יאמר כן ופוק חזי מאי עמא דבר:

Fol. 196 *a*.

ועל אשר הרחבת המאמר על הלשון ההוא שבא בכתב האחרון השלוח לך בענין הריב והקטטה המפרידים בין איש לאשתו זמן מדה שנראה ממנו שזה מתדבק בשווי עם טעם שמא לא זכה כמו שהיה בזולת הריב עם הקרוב לפי שהענין המובן לא זכה גרם זה הנה בטול זה מבואר מאד וזה שאם נניח שעונו גורם הריב כדי שלא יזכה הנה אם כן זה עונש מהשם ית' ר"ל נפילת הקטטה ביניהם ואם כן היה יותר ראוי זה הטעם בחלי והחבישה שיהיו מדרך העונש וכדי שלא יזכה מי שיהיה ראוי בריב והקטטה שהם אין להם בזה מבא כלל. והטעם גלוי וידוע כי מה שהוא ברשות האדם ובבחירתו אינו מסובב מהשם ית' לא על צד העונש ולא על זולתו והנה הריבים והקטטות בבחירה מהאדם כמו שהם שאר העברות כי בין איש לאשתו זה משער האסור למאן דארגיל הקטטה כמו שידוע זה אבל החולי והחבישה וכיוצא בהם מן השמים מגזירת הבורא ית' וכאמרם אין יסורין בלא עון ואמרו אריא וגנבי בידי שמים צנים ופחים בידי אדם[4] כמו יראת שמים שאינה בידי שמים והמקרים היותר זרים הם יותר מורים על זה השרש כגברא גובהא דרכיב גרדונא זוטא וכעקרבא דיתיב על אקריקותה[5] ורבים כאלה שהם מהשגחת השם ית' אשר לו נתכנו עלילות ואין ספק כי לא יגזור השם קטטה בין איש לאשתו כמו שלא יגזור על עבירה או מצוה כי זה נטיה מהמצוה וגם כן כבר היו הריב והקטטות אפשריים באחרת כמו כזו, כמו החולי והחבישה שאפשריים בזה ובזה אין הפרש, ואם

[1] *Ketoubot*, 77 *a*.
[2] j. *Guittin*, 5 *d*.
[3] Voir Tosafot *Yebamot*, 64 *a*.
[4] Voir *Ketoubot*, 30 *a*, et *Berachot*, 33 *b*.
[5] *Nedarim*, 41 *a*. Notre texte a la bonne leçon, qui est altérée dans les éditions du Talmud.

יאמר אומר הנה כשלא זכה ליבנות הימנה היא עונש מהשם גוזר למנוע זה מקיום המצוה תשובתו שאין זה משער העונש במוחלט על המניעה מקיום המצוה אבל מדרך שלולת הזנות זמן מה מזה עם זה ואם שיהיה מושג מזולתו כמו לא מן הכל אדם זוכה ללמוד [1] ואמרו לא מן הכל אדם זוכה להתרפאות [2] ולזה אמרו שם שאם יש שם מי שירפאנו לא ירפאנו זה שאפשר שלא ישיג זכות הרפואה מזה וישיגנו מהאחר שאין בו צד איסור כמו שידוע שם מאותם שרשים היוצאים מהירושלמי ויחובר זה גם כן אל ההאותות הנמשך לצורות והמשכילים יבינו: וכבר נמצא בהגדות מאמרים נראים סותרים כמו מזל גורם [3] וכמו לא בזכותא תליא מלתא אלא במזלא [4] ואין מקשין מהם והראוי לסמוך על השרשים התוריים בכל דבר:

Fol. 199 *a*.

העולה מדברינו דאין סומכין על ההיא טענה שקראוה קצת גדולי צרפת ישעון על ביתו כלל ואם הם סמכו על ההיא שנויא להקל אנן לא נסמוך שאין זה משטת הגאונים כמו שבארנו שהכלל בידנו שאין כופין אלא בדבר הברור שלא נכנס עלינו שום ספק שלא נכניס עצמנו בספק גט המעושה שלא כדין חלילה לנו מזה ועל כיוצא בזה אמרו חכמים הוי אוהב את השמא [5] וכאותה ששנינו עשה לך רב וקנה לך חבר והסתלק מן הספק [6]. ואמרו אפילו בדיני ממונות שאפילו עשרה הקולר תלוי בצואר כלם ואפילו במקום חתך. לנסחת הגאונים רומזים בו אל היראה מעונש הטיית הדין כל שכן באסורי חייבי כרתות ומיתות ב"ד שבו החרב בין ירכותיו של דיין הוחדה ומורטה. ואחר שבטלנו דין הכפיה לכל ירא שמים הנה היה הראוי בזה לעשות דרך בקשה וכבר השתדלנו בזה הדרך עמהם ולא עלה בידנו לקשי לבות האנשים ההם. לא אחי ולא מרחמי ומזה באו אלינו זה כמה על עסקי כונת הזוג הכינו בהם אלו האותות שכונת כל כת להרוג או ליהרג ולא היתה אז המחלקות אלא על עסקי ממון לבד. ומאז גם כן היו הריבים והקטטות ביניהם הולכים ומוסיפים ומשם נכנסו כמו אלו הטענות שטוענים עתה בשביל האשה תטעון אותם היא או לא תטעון...

Fol. 205 *a*.

עד כן ראיתי לכתוב בראשיות הכתב ההוא כמו שבקשת ממני מבלי שדקדקתי על כל קוץ וקוץ מה שיש לדקדק עליו כי הידה זה מאד ארוך, גם בענין שנים שנתעצמו בדין, ובביאור בית דין הגדול ובית הועד לא אאריך כי חלופי הדעות רבים ודמו כמאן דמחו להו מאה עוכלי בעוכלא [7] וכבר כתב אבא מרי ז"ל בזה ביאורים רחבים על דעת הגאונים ורבינו אבן מיגש ורבנו יעקב ורבינו בעל העטור והר"ם

[1] *Eroubin*, 47.
[2] j. *Ketoubot*, 35 *d*.
[3] *Yebam.*, 64 *b*, et *Schabbal*, 156 *a*.
[4] *Moed Kat.*, 20 *a*.
[5] *Dérech Erèç Zoutta*, 3.
[6] *Pirkè Abot*.
[7] *Baba Batra*, 85 *b*.

והרב בעל ההשלמה ז"ל והדברים ארוכים. ומצורף לזה שאני נחלצתי מביאור זה הדין מדרך המוסר ומפני כבוד הרב ואין לי לפרש זה: זהו השיעור שראיתי לכתוב לפני מעלתך בזה הדרוש. ולולי פניך נשאתי לא הסכמתי למשוך בשבט סופר על זה אבל שלא ראיתי להיות מסרב לכיוצא בך. ואם תראה באלו השרשים שהשרשנו מה שיראה לדעתך הרחבה שיש להשיב עליו הודיעני והיודע ועד יישיר אל הידוע שיהיה על האמת והצדק ויתן מנת החסד והחנינה למחזיקים בתורה לשמה שהם מעמידים הדין והאמת והשלום עמודי העולם ואדון השלום יגדיל תורתך ויאדיר הצלחתך ויט עליך חסד ויתן חנך בעיני המלך הגדול לטוב לנו כל הימים.

כנפש הסר למשמעתך משמרת למעלתך
יצחק ב"ר מרדכי נ"ע.

XXV

Fol. 118*a*.

ועמודי עולם ואביריו אם יחמירו כפי הצורך ואם יקלו כפי היושר עליהם תבא ברכת טוב כלבב השואל וכלבב הנשאל ואם השואל הפלמוני הוא פלאי את שמו לא הוגד לי אנכי הנשאל פני כלפי מעלה וכל פינותי אינן אלא לימין אחד העם הים הקדמוני אחד מבני עליה ואם מועטין המלאך הדובר בי הוציא הדין לאמתו החכם הכולל ר' יצחק יצו' פרי צדיק הותיק אדננו הגדול המורה ר' מרדכי נ"ע זה שמי אבון מרואן בר' משה דמייראנגש צלבי[1].

[1] = צדיק לעולם בל ימוט.

QUATRE POÉSIES JUDÉO-PERSANES

SUR LES PERSÉCUTIONS DES JUIFS D'ISPAHAN

Après avoir mentionné le manuscrit hébreu 1356 de la Bibliothèque nationale (*Revue*, t. XLIII, p. 101), je vais en donner maintenant une notice plus étendue[1]. Ce manuscrit, qui contient 190 fol. (20 lignes par page), est, en dehors des dix derniers fol. occupés par les *Azharot*, un recueil de poésies judéo-persanes, œuvre d'un poète, sur le nom duquel nous reviendrons et qui raconte les persécutions subies par les Juifs de l'Iran. Ce recueil se divise en deux parties : la première comprend les fol. 1 *a*-140 *b* et renferme les poésies relatives aux persécutions des Juifs sous Schah Abbas I[2] et sous Schah Abbas II[3] dans les différentes villes de la Perse, à savoir Ispahan, Hamadan, Kachan, etc. La seconde partie, qui comprend les fol. 141 *a*-180 *b*, renferme les poésies relatives aux persécutions des Juifs sous les premiers rois afghans, qui commencèrent à régner en l'année 1729. Cette partie est interrompue vers la fin par un poème du même genre d'un poète nommé משיח בן רפאל, composé en l'honneur de אברהם נשיא[4].

Le commencement du manuscrit manque. La première partie débute par la fin d'une poésie. Vient ensuite un poème sur la légende d'Abraham jeté dans la fournaise par Nimrod ; puis un poème introductif, relatant les causes qui ont poussé l'auteur à composer ces poésies. Il y est dit que dans l'année 5416 (= 1656) commença une nouvelle série de persécutions. Puis viennent les poésies qui racontent ces persécutions. Le poète raconte en plus

[1] M. le professeur W. Bacher a bien voulu revoir ce travail et nous donner de précieux avis dont nous le remercions.

[2] Mort en 1628.

[3] Il régna de 1641 à 1666.

[4] Ce poème occupe les fol. 164 *a*-166 *b*, où, au bas de la page, le copiste recommence les poésies de notre auteur.

de vingt poèmes les persécutions des Juifs d'Ispahan, depuis le règne d'Abbas I jusqu'à la fin de celui d'Abbas II. Puis il rapporte dans le même ordre chronologique les persécutions des Juifs de Hamadan, de Chiraz, de Farahabad, de Kachan et de Yezd. La seconde partie s'ouvre par une préface ; le poème suivant est relatif à la légende de Moïse jeté dans la fournaise[1] ; puis se lit un poème sur le sacrifice d'Abraham ; ensuite viennent des poésies sur les persécutions qui eurent lieu sous les rois Mahmoud Aschraf et Tahmas, premiers rois de la dynastie afghane.

Depuis, M. E. Adler, de Londres, a eu l'obligeance de m'envoyer son manuscrit 291, que j'appellerai B (pour le distinguer de celui de Paris, appelé A). Ce manuscrit a l'avantage d'être plus correct que celui de Paris et possède le commencement. Grâce à ce manuscrit, j'ai pu corriger certaines fautes et nous savons aussi que la poésie par la fin de laquelle débute le ms. A est relative à Moïse et qu'elle est la deuxième, la première étant la préface.

Maintenant, qui est ce poète ? Pour la première partie, nous savons positivement que le poète s'appelait באבאי בן לוטף et qu'il était de Kachan, ville de la province de l'Irâk, car le dernier vers de la seconde poésie, le sixième à partir du commencement dans le manuscrit de Paris, est ainsi conçu :

כונד אונגה יאד סינה׳ רישאן כה הסת באבאי בן לוטף בכאשאן

« Alors le fait sera rappelé par celui dont la poitrine est blessée, qui est Babaï, fils de Loutaf à Kachan. »

En outre, à la fin de la plupart des poésies, le poète s'adresse à lui-même, sans mentionner le nom de son père. Puis le ms. B, qui possède le commencement, porte comme en-tête de ce *dîwân* גפתה׳ באבאי בן לוטף מערוף כאשאני « Récits de Babaï, fils de Loutaf, connu sous le nom de Kachanien[2]. » Mais en tête de la seconde partie, qui n'est pas dans B, on lit : « Le second recueil des récits de באבאי בן פרחאד ». Est-ce une erreur de copiste pour בן לוטף, ou bien était-ce un autre auteur qui s'appelait Babaï et qui imita le premier en s'adressant à lui-même à la fin de plu-

[1] Il y est raconté que Moïse, avant d'être exposé sur le Nil, fut jeté par les siens dans une fournaise pour le soustraire aux recherches des espions égyptiens. La fournaise fut transformée pour lui en un verger plein de fleurs. Moulla Schâhîn, qui a versifié le Pentateuque en judéo-persan vers le milieu du XVe siècle, a consacré un long poème à cette légende.

[2] Le ms. Or. 4731 du British Museum renferme un petit poème de Babaï ben Loutaf. Mais, il est d'un autre genre : ce sont des quatrains et le mètre en est le *radjaz*.

sieurs de ses poésies ? La répétition des poésies sur les légendes bibliques avant le récit, et le fait qu'elles sont rangées dans le même ordre nous porteraient à croire que c'est un autre Babaï, qui a essayé d'imiter le premier sur tous les points et que le copiste a mis par erreur : « Deuxième recueil des récits de Babaï, fils de Farhad ». Seulement Moulla Schahîn, que j'ai mentionné plus haut (voir p. 88, note 1), a fait précéder l'Exode de préfaces semblables à celles qui précèdent la Genèse. Il est donc possible que ce soit le même poète et que Farhad soit une erreur du copiste. Si nous avons là deux poètes différents, on peut supposer que Babaï ben Loutaf fut contemporain des troubles qu'il raconte. Ce qui est certain, c'est que le second Babaï fut contemporain des persécutions narrées dans la seconde partie, car dans une de ses poésies il parle : « des persécutions de notre époque ».

Toutes ces poésies sont des *mesnevi* [1], avec le mètre *hajadj mahdhoûf* (⏑ – – – | ⏑ – – – | ⏑ – – ||) [2]. L'original a dû être écrit en caractères arabe-persans, car 1° certaines fautes qui se trouvent dans les manuscrits n'auraient pas pu se produire si l'original avait été écrit en caractères hébraïques ; 2° la différence de transcription entre les deux manuscrits, dont je me suis servi, montre que les copistes avaient devant eux un texte écrit en d'autres caractères.

La transcription est la même que celle des *azharot*, publiées précédemment dans cette *Revue*. J'ajouterai qu'en général la transcription est peu soignée. Le copiste a mis très souvent un ס au lieu d'un צ, comme par exemple קסה pour גצה ; un ת au lieu d'un ט, comme כאתר pour כאטר, un ט̇ au lieu d'un ד, comme ט̇את דאת. Ces erreurs se produisent parce qu'en persan le son de la lettre remplacée est le même que celui de la lettre remplaçante. Comme particularités, il faut relever les suivantes : La lettre *gh* est souvent rendue par ק, peut-être plus souvent que par ג̇. Ainsi, on voit באק pour באג̇ ; בקאית pour בג̇אית, etc. Le ו remplace très souvent le א du *fatha* long et surtout lorsque la consonne qui porte

[1] Le *mesnevi* est un poème dont chaque vers a une rime particulière, chaque paire d'hémistiches rimant ensemble. Ce genre de poésie est surtout employé pour les poèmes épiques et historiques. Ainsi, Firdousi, Maulawî Roûmî, Djâmî et Nizâmî ont composé leurs dîwâns en *mesnevi*. Il a été aussi préféré par les poètes judéo-persans, car, en dehors de notre poète, les poésies publiées par P. Horn dans *Z. D. M. G.*, XLVII, et celles de Khodaidâd publiées par M. Salemann à Saint-Pétersbourg, sont aussi des *mesnevi*. Qu'il me soit permis à cette occasion de rectifier un oubli que j'ai commis dans mon introduction aux *Azharot*, en disant que tout ce que l'on connaît des poésies judéo-persanes, ce sont les poésies publiées par P. Horn. J'ai oublié d'ajouter les Khodaidâd. Maintenant je peux ajouter deux poésies publiées récemment par M. W. Bacher, dans *Z. D. M. G.*, LV, 211, et aussi dans l'avant-dernier numéro de la *Jew. Quart. Review*, t. XIV, p. 126.

[2] C'est le mètre de toutes les poésies judéo-persanes précitées.

cette voyelle est aussi un א et qu'alors les Arabes et les Persans se servent d'un *medda*. Ainsi, on a toujours און pour אֹן ; אומד pour אֹמד. Mais parfois aussi le ו remplace le א après une autre consonne, comme מון pour מאן, etc[1]. Par contre, le ו quiescent, en dehors de la voyelle *ou*, manque toujours ; par exemple : כאהם pour כואהם, *khâhem* ; כיש pour כויש, *khisch*. Le ד final d'un verbe au parfait pluriel manque souvent quand on n'en a pas besoin pour le mètre ; ainsi כרדן est pour כרדנד ; רפתן pour רפתנד, etc.[2] La voyelle *i* finale, amenée par l'état construit, dans un mot se terminant par un ה quiescent et où les Persans mettent le signe appelé *hamzé* sur le ה, est représenté tantôt par ה', tantôt par הי, comme ברה', *bereï*, et כאנהי, *khaneï*. Parfois on rencontre même un י à la fin d'un substantif à l'état construit se terminant par une autre consonne, pour indiquer la voyelle *i*, comme דלי pour דל, *dili*. Une autre particularité de la transcription, dans notre manuscrit, est qu'il y a presque toujours צה pour צו et très souvent כי pour כה.

Dans un colophon à la fin du ms. on lit le nom du copiste : Salomon Halévi, fils de Moïse Halévi. Il l'a écrit pour un nommé Israël, fils de feu Ismail, et l'a terminé le mercredi, 8e jour du mois *schebat*, an 5602 (le 19 janvier 1842). L'écriture est d'un beau et régulier *raschi ;* cependant jusqu'au fol. 20 r°, elle est d'une autre main moins habile.

Il serait, certes, intéressant de publier le *dîwân* tout entier, comme a fait M. Salemann de St-Pétersbourg pour celui de Khodaidad. Mais c'est un travail très long et délicat qui demande beaucoup de loisir. J'en extrais seulement quatre poésies relatives aux persécutions des Juifs d'Ispahan sous Abbas II[3]. La raison pour laquelle j'ai choisi ces pièces est la suivante : M. Carrière doit publier dans ce même numéro une notice relative à ces persécutions qu'il a tirée d'Arakel, auteur arménien du temps[4]. Or, sauf quelques détails, les récits de ces deux auteurs concordent sur l'ensemble des faits, si ce n'est que l'auteur arménien les raconte comme historien et l'auteur juif comme poète. Si certains faits, racontés par Arakel, manquent dans Babaï, c'est qu'il les raconte dans d'autres poésies. En ce qui concerne le vol du poi-

[1] La prononciation de la voyelle avec un ו ressemble à celle de la voyelle avec un א et c'est pour cette raison que ces deux voyelles riment ensemble.

[2] La même suppression du ד s'observe dans les Khodaidâd. Voir les remarques sur ces poésies de Th. Noldeke, *Z.D.M.G.*, LI, 548 et suiv., et celles de W. Bacher, *ibid.*, LII, 197 et suiv.

[3] Elles occupent les fol. 32 *b*–41 *a*.

[4] Depuis que ces mots sont écrits, M. Carrière a été enlevé à la science qu'il honorait. Nous ne savons si ses héritiers mettront à exécution ce projet.

gnard dont l'or aurait été vendu à deux Juifs d'Ispahan et auquel le poète attribue la cause de ces persécutions [1], ce fait si romanesque au premier abord est vrai en soi. Chardin, *Voyage en Perse* [2], tome VIII, p. 154, raconte, en effet, que dans l'année 1666 un vol important fut commis par trois cavaliers de la haute société, qui étaient descendus dans le trésor souterrain. On ne s'en serait pas aperçu, si leurs dépenses folles n'avaient pas excité des soupçons. La police fut chargée par le roi 'Abbas II de traquer ces trois cavaliers, et elle finit par découvrir l'un d'eux, portant dans son sein un manche de poignard qui valait environ 30,000 écus, et qu'il allait vendre à un Indien. Le fait est donc authentique. Seulement la version de Babaï diffère de celle de Chardin en trois points essentiels : 1° Babaï fait remonter le vol à une dizaine d'années plus tôt ; 2° d'après lui le poignard fut volé dans le jardin ; 3° le voleur aurait vendu l'or à deux Juifs. Mais comme les orgies de Schah 'Abbâs II étaient notoires, il n'est pas étonnant que les Juifs aient placé le vol du poignard à cette époque. Il est aussi très probable que le mot *hindi* « Indien » a été tourné par les Persans malveillants en *Yahoudî* « Juif », et Babaï crut y trouver la cause de ces persécutions.

M. Seligsohn.

I

רפתן שאה עבאס תאני דר באק כאמדה וגום כרדן כנגר אלמאס
רא דר באק וגסתן באקבאן כנגר רא [ושגרדש דיגר כרגד דוזידן] [3]
ובישראל הא פרוכתן ומגרם שדן ישראלאן דר פיש שאה עבאס תאני
גויד :

צה יך מדת אזין גפתאר בגזשת בשד שאה גהאן אנדר דר ודשת
בדוור בחר וכוה דשת והאמון בזד גשתי בהר שהרי פראואן [4]
המי רפת [5] הר דיארי אז קלם רוו המי כרד עיש שירין המצה כסרוו
בנא כרד או ענמארת האי בסיאר בכרד אבאד הר מלכי פרסתאר [6]

[1] Ce récit occupe les deux premières poésies.

[2] Édition d'Amsterdam en 10 vol., 1711.

[3] Les mots entre crochets manquent en A. Il faut certainement corriger les deux derniers mots en כנגר דוזדידן.

[4] La rime entre רן et אן est assez fréquente dans ce *dîvân*.

[5] B : המי זד, qui a le même sens.

[6] A : מלכי פדר ויאר, ce qui fait un vers faux.

גזשת צון דה דואזדה סאל דיגר ביאמד דר עראק אן מאה כאוור
קזא יך רוז רפת דר באק כאמה בברדן סאייה באן וצתר כיימה
ברפתן דר פייש כאנאן ומיראן בדנבאלש שדן גמע וזיראן
כשש אפתאד יך שב אנדראן באק בכאביד פאי גל ובלבל זאק
צה שב נימי גוזשתי [1] גשת סרמסת צה שאהין או בכפת ומאה בנשסת
דיגר אז מן תו בשנו אין חכאית בבין צה רפת בר סר מון אז בקאית
בדיה דל תא בריזם דר שהואר אגר טבעת בוד באשי כרידאר
מגר אז דוור פיש שאה תחמאס כזאיין דר בדש יך דאנה אלמאס
זבס אורא תברך דאשת דאיים בגפת אורא כונם דר כאר קאיים
בפרמוד כנגרי דר כרד אלמאס בסאזנד אן [2] מרצע בהר תחמאס
נשאנד דאנהי אלמאס יך סר בכונג כנגר אוסתאדאן זרגר
כה תא אן רא מיאן כד זנד שאה בבינד הר דמש אן צונע אלאה
זפושת דר פושת שאהאן זמאנה מיאן בר דאשתן אלמאס דאנה
צה אין שאה גואנאן שד פריידאן [3] בדאדן כנגר אלמאס בר אן
מיאן בר דאשת בא איין וחשמת צה אין רא כרדה בודן בא(ז)[ו] קסמת
דראן שב שאה כפת דר באק סרמסת מיאן בגשאד ובנשסת תאכה מה גסת
נהאן כרד כנגר אלמאס כיאני בכרד אונגאה כאב כסרואני
צה צובח צאדק אומד גאי בר כאסת בדיד [4] או כנגר אלמאס בר גאסת
רואן שד דר צמן מאנד בלבל כה גלהארא בבוייד געד סנבל
בכרד אז גמלה כנגר רא פראמוש מגר אן כאב בודי [5] כאב כרגוש
ברפת אנדר שכאר או בא דלי שאד ניאוורד צנד רוזי אן דשנה רא יאד
קזא רא באקבאן דר באק אומד פלנג אסא פיי אשכאר אומד
ביאמד תא באראם גאה שאהי ביאוורד אז דר דוולת פנאהי
בגרדיד אנדראן קצר [6] בסיאר בדיד אן כנגר אלמאס פר כאר
גרפת או כנגר בסיאר קימת נהאן כרד דר עלף אומד הזימת [7]
חריפי דור פאיידש בנאגאה בזד דזדי בדזד אז אמר אלאה
צה אין דוזד דיום אורא בדזדיד ביראן אומד זבאק וכש בכנדיד
בברד אנדר נהאן בשכסת אורא ב(בר)[רי]דנד דסה אין ופאי אן רא
בכנד אז בן כנגר דאנה אלמאס בודי גאי נגין אן [8] זרי כאץ
טלאייש רא בשהר אורד אן מרד בנאגה כוצהי עברי גזר כרד
דו עאצי דר דוגאר או [9] שדן ראה נדאנסתן כדה אין הסת אז שהנשאדה

[1] B : נימי בר אמד.

[2] A : אז. Cette faute n'est pas rare dans A ; cela prouve que l'original était en caractères persans, où l'on confond facilement le נ avec le ז.

[3] C'est probablement pour פרידון ; l'א est pour la rime.

[4] B : נדיד « il ne vit pas ».

[5] B : בוד צון כאב, qui a le même sens.

[6] Le mètre n'est pas bon, à moins qu'on ne traduise : « Il se promena longtemps au crépuscule.

[7] B : כרד אן עלף אן רא בכדמת.

[8] A : אז.

[9] A : דו גאר הם, mais il n'y a pas de vers. B : דו דר או.

כרידנד אן טלא בר אנדכי צ׳יז בכרדן עאלמי אז קסה נאצ׳יז
גֻואהר האי אן רא כרד פנהאן במאנד אן תיק כ׳אלי דסת דהקאן
קזא צ׳נד דסת דיד [1] אן תיק אלמאס פ׳תאד אכ׳ר בדסת שאה עבאס
נמאנד הי׳ץ ראז אז פרדה פנהאן כנד זאהר כ׳דאי צ׳רך גרדאן
צ׳ה דיד אן תיק רא בשנאכ׳ת דרדם גרפ׳ת בר דסת אן מרד מקדם
בגפ׳ת שאה גֻהאן כאי מרד עיאר כוגֻא אומד בדסתת תיק דר כאר
כוגֻא ברדי גֻואהר האי אן רא כוגֻא ברדי תו אן דר גוזין רא
בגו בא מן תו אחואל גֻואהר וגר נה מי כונם גֻאנת מסאפ׳ר
בגפ׳ת אן מרד כאי שאה גֻהאנם כ׳דא דאנד כה מן אינהא נדאנם
קסם בר כ׳אך פאי שאה עבאס נה גֻוהר דידיים נה לעל ואלמאס [2]
שהש גפ׳תא כה פס אין תיג כ׳אלי כוגֻא אומד בדסתת זין חואלי
בגפ׳ת שאהא במן אין באגבאן דאד כה נאן ונעמת שאהם חראם באד
נדאנסתם כה אין אז מאל שאהסת כ׳דא בר מן דרין ואדי גואהסת
גרפת אין ורואן כרד דר פיי אן ביאוורדנד דר דם מרד דהקאן
צ׳ה דידש שאה אורא אינצ׳נין גפ׳ת כגֻא אמד בדסתת כ׳נגֻר מפ׳ת
גואבש דאד דרדם מרד דהקאן כה אוסתֻאדם בגֻסת וכרד פנהאן
ולי מן שרמסארם אז נדאני כה דזדידם זאוסתדם נהאני
בפ׳רמוד שאה כורא דסת בסתנד סרש רא כ׳אדמאן דר דם שכסתנד
טלב כרדנד מרד באגבאן רא בבנד ברדן[ד] [3] דזד בי גמאן רא
חזור אומד צ׳ה אן דזד מקדם בדו גפ׳תא אול שאהי מעטם
איא מרד פליד ונאסזא ואר איא דזד לעין וכוהנה עיאר
תו גסתי כ׳נגר מארא דרין באג תו ברדי מאל שאהי רא בשלטאק
צ׳רא בהרם ניאוורדי תו כ׳נגֻר דהם אנפ׳אם תו אז הרצ׳ה ביהתר
נמך כרדי נמך דאן רא רבודי אגֻאק מא גרפ׳תת הם בזודי
כנון רנגין כוניד דארי מכאפ׳את כה תא כס בר נדארד [4] הי׳ץ זראת
טלב כרד בעדזין אן הרדו עברי בתרסידנד אזאן שאה שכארי
ברפ׳תן דר בראבר אין (הר)דו נכ׳צ׳יר סגוד שאה כרדנד אן דו דיל גיר [5]
צ׳ה דיד שאה גֻהאן גפ׳ת אי יהודי ביא בר גו טלאי מא צ׳ה כרדי
גֻואהר הא צ׳ה שד אלמאס מא כו צ׳ה אוורדיד הר יך בר סרי או
בגפ׳תן דר גֻואב שאה דין דאר נדידים מא טלא ותיג דר כאר [6]
ונשנאסים מא דזד אי שהנשאה [7] בדין מוסי ובר מהר ובר מאה
צ׳ה בשניד שאה אין גפ׳תאר אישאן בדהקאן גפ׳ת כאי מרד פרישאן
במן גו ראסת כין הארא צ׳ה כרדי פ׳רוכ׳תי יא ביך שכ׳צ׳י ספורדי
בגפ׳ת דהקאן כאיי שאה נכו כאר זמאני בהר חק גושי במן דאר

[1] A : גזאי צ׳רך מרדי דיד.
[2] B : נדידים מן גֻואהר ניז ואלמאס.
[3] J'ai suppléé le ד, autrement il n'y aurait pas de vers.
[4] A : נתאבד.
[5] A : זדיל גיר ; mais il n'y a pas de vers.
[6] B : דאר.
[7] A : ובשנסים כה מא דזד שהנשאה.

כדא דאנד נדזדידם מן אורא רואן בודם זבהר גסת וגו רא
בגסתם כנגר ניכו ופר כאר נהאן כרדם כה ארם בהר כונכאר
נדאנכתם כה שכצי דור בינסת צנין גורג אגל אנדר כמינסת
צה בשניד אין סכן אן שאה פר כאר [בירון אוורד זבהר דוזד דיום באר
בגפת בא אר רה אי דוזד גונה כאר [1] במן תו ראסת גו זנהאר זנהאר
גואהר הא בגו בר מן כה צון שד טלאייש רא כי ברד ואלמאס צון שד
גואבש דאד אן דזד דיום באר כאי שאה גהאן הסתם גונה כאר
גואהר רא בכרדם גמלה פנהאן טלאייש רא בראדם בר יהודאן
צה בשניד אין סכן שאה נו איין סראסימה בשד ורפת דר כין
בהייבת גפת דיגר בא אן יהודאן צרא דר פיש מן מנכר שויתאן
באן דיני ואיין כה דארם בחק טאת [2] פאך כרדגארם
כה דר אין באב כנגר אז כם וביש בכאהם זד שמא רא יך סר ניש
בגפתן עבריאן כאי שאדה עאדל נדאריאן כבר זין כאר האייל
סר שאה גהאן בר דין מוסא כה מא הסתים המה אז דזדי תרסא
בגפת שאהש כאי מרד יהודי בוונד דר בנד מן דזדאן צנדי
ביראן ארם כנאן דזדאן כנגר בגוויינד גר שמא דאריד יך סר
שמא רא בעד זאן מן קטל ארם תמאמי רא בגלאדאן ספארם
ביא אז מן שנו זנהאר זנהאר דרוק עאדת [3] מכן דר באב הר כאר
תו בשנו כין צהא שד בר גמאעת זבהר יך דרוק בי דפאעת
איא באבאייא הר תא תואני [4] מגו שקר דיגר באקי תו דאני

TRADUCTION.

I.

Schah Abbas II va à Baghi-Kamé [5], *où il perd son poignard couvert de diamants. — Le jardinier, ayant trouvé ce poignard, le cache dans un endroit d'où il est volé par son aide-jardinier. — Le voleur le vend à des Juifs, qui sont trouvés coupables devant Abbas II. — Le poète dit :*

Lorsqu'un certain temps fut passé après ce que nous venons de raconter, le roi du monde parcourait les vallées et les déserts.

[1] Les deux hémistiches entre crochets manquent dans A.
[2] Mauvaise orthographe pour זאת.
[3] B : יאדת « ne fais pas mention ».
[4] A : אר מי תואני « si tu peux ».
[5] Cela veut dire, « jardin du désir ». Ce nom se trouve aussi dans un poème précédent en rapport avec Abbas I. Cependant les voyageurs européens ne mentionnent pas ce jardin, tandis qu'au contraire, Kaempfer, *Amœnitates exoticæ* (Lemgoviae, 1712), p. 192, dit : Outre les jardins contigus au harem, le roi possédait plusieurs vergers hors de la ville, où il recevait ses hôtes. Ces vergers étaient splendidement ornés et pourvus de grottes, pour qu'au besoin il y pût cacher des femmes. Un de ces vergers s'appelait Baghi-Komek « jardin du corps de réserve ». (Je dois cette indication à M. A. G. Ellis du Musée Britanique). Il est possible que notre poète, n'étant pas d'Ispahan, n'ait pas connu le nom exact de ce jardin.

De la mer jusqu'à la montagne, du désert jusqu'à la plaine, il traversait chaque ville opulente.

Il allait dans chaque district de son royaume, il menait une vie agréable comme Chosroes [1].

Il fit construire beaucoup d'édifices ; il peupla chaque contrée soumise.

Puis, dix ou douze ans de plus s'étant écoulés [2], cette lune resplendissante vint dans l'Irâk [3].

Un jour, par hasard, il alla à Baghi-Kamé, où l'on porta une ombrelle et une toile pour faire une tente.

Sur ses pas marchaient des Khans et des Emirs ; à sa suite étaient tous les vizirs.

Une nuit, il lui plut de dormir dans ce jardin, au pied d'une rose et d'un rossignol qui chantait [4].

Lorsque la moitié de la nuit fut passée, il devint ivre, il s'endormit comme un faucon et la lune se coucha [5].

Ecoute de nouveau ce récit de moi, regarde quels événements extraordinaires fondirent sur nos têtes.

Présente ton cœur, afin que j'y verse les perles précieuses si tu es disposé à les acheter.

Par hasard depuis l'époque de Schah Tahmas [6], il y avait dans ses [7] trésors un diamant unique.

Il le gardait comme un bonheur éternel; il y tenait beaucoup ; il se disait : « Je le rendrai éternel par une œuvre d'art. »

Tahmas ordonna donc de fabriquer pour lui un poignard incrusté de petits diamants,

Et que les maîtres orfèvres missent dans le poignard recourbé le diamant unique avec les autres,

Afin que le roi le ceignît autour de sa taille et qu'il vît à chaque instant cette œuvre divine.

Ainsi, de génération en génération, les rois de cette époque portaient sur eux ce diamant incomparable.

Lorsque ce roi des jeunes gens devint Feridoûn [8], on mit sur lui le poignard porteur du diamant.

Il le ceignit avec cérémonie et pompe, comme on le lui avait décerné.

Dans cette nuit où le roi dormit ivre dans le jardin, il ouvrit sa ceinture et s'assit jusqu'à ce que la lune s'enfuit [9].

[1] En persan, *Khosrou*, surnom royal, d'après le nom d'un roi de Perse.

[2] L'avènement d'Abbas II eut lieu en l'année 1641, de sorte que cette date correspond à celle que donne ailleurs le poète, qui est 1656.

[3] C'est l'Irâk persique, dont Ispahan est la capitale.

[4] Le poète entend par ces deux noms une femme du harem.

[5] C'est-à-dire lui-même, puisqu'il est comparé à la lune.

[6] Le deuxième roi de la dynastie des Sophis, mort en 1523.

[7] C'est-à-dire de Tahmas.

[8] C'est le nom d'un roi légendaire, le Salomon persan.

[9] Jusqu'à ce qu'il s'endormit.

Il déposa le poignard royal de diamants, et s'endormit d'un sommeil princier.

Lorsque la vraie aurore vint, il se leva de sa place et il vit que le poignard de diamants était à sa place.

Il se promena dans le verger comme un rossignol, pour sentir les roses, le jacinthes crépues.

Il oublia complètement le poignard, — peut-être ce sommeil était celui d'un lièvre.

Il alla chasser [1] d'un cœur joyeux, et, pendant quelques jours, il ne se ressouvint pas de son poignard.

Le hasard voulut que le jardinier entra dans ce jardin, qu'il y vint comme une panthère sur les traces de sa proie.

Il parvint jusqu'à la couchette du roi ; il y était venu de la porte de l'asile du bonheur [2].

Il se promena longtemps dans cette enceinte ; enfin il aperçut le poignard de diamant plein d'art.

Il saisit le poignard de grande valeur, le cacha dans du foin, puis s'enfuit.

Tout à coup, sans qu'il s'en doutât, par la volonté de Dieu, un autre individu vola le voleur [3].

Quand ce second voleur l'eut volé, il sortit du jardin, souriant joyeusement ;

Il porta le poignard dans un endroit caché, le mit en pièces, — plus tard on coupa la main de celui-ci et le pied de celui-là [4].

Il arracha le diamant unique du manche du poignard, — il avait été monté dans un anneau d'or pur.

Cet homme-là porta l'or dans la ville, et tout d'un coup, il traversa la rue des Juifs [5].

Deux vauriens le croisèrent en chemin, mais ils ignoraient que (l'or) était la propriété du roi.

Ils achetèrent cet or pour peu de chose ; ainsi ils plongèrent un monde dans le chagrin [6].

Le voleur cacha les pierres précieuses, et l'épée déparée se trouva dans la main d'un paysan.

[1] Le fait qu'Abbas II s'adonnait à la chasse est raconté longuement par Tavernier et Chardin.

[2] Il faut comprendre le verbe *avourden* dans le sens de *âmeden*, ainsi que plus bas, vers 73. M. Bacher m'a proposé de traduire : « Il apporta de la sécurité de la porte du bonheur », c'est-à-dire qu'il fut favorisé par le bonheur de ne pas être dérangé. Mais *devlet penahi* est une expression consacrée en persan pour désigner le palais royal. En outre, dans le vers 73 on ne pourrait pas expliquer autrement le verbe *avourden*.

[3] Lit. : frappa le voleur d'un vol.

[4] C'est-à-dire la main du second et le pied du premier. Chardin, VI, 300, raconte le fait du poing coupé au voleur.

[5] Chardin, VIII, 120, dit : Il y a (à Ispahan) encore une rue nommée rue des Juifs, où est leur principale synagogue.

[6] Lit. : ils ont détruit un monde par le chagrin.

Par le destin, cette épée ornée de diamants vit plusieurs mains, et finalement elle tomba entre celles du roi Abbas.

Il n'y a pas de secret caché pour le ciel ; Dieu qui fait tourner les sphères les révèle.

Lorsque le roi eut vu cette épée, il la reconnut à l'instant, il saisit par la main l'homme susmentionné [1].

Le roi du monde lui dit : « O fourbe ! comment est venue entre tes mains une épée ouvragée avec des perles ?

Où as-tu porté ses pierreries, où as-tu porté ce joyau choisi ?

Dis-moi ce que tu as fait des pierreries, sinon je ferai voyager ton âme. »

L'homme répondit : « O roi du monde ! Dieu sait que je ne le sais pas moi-même,

Je jure par la poussière qui est sous les pieds de Schah Abbas, que je n'ai vu ni les pierreries, ni les rubis, ni le diamant. »

Le roi lui dit : « Mais, enfin, cette épée déparée, comment est-elle venue entre tes mains dans ces parages ? »

Il dit : « Le pain et la faveur de mon roi me sont sacrés ! c'est ce jardinier qui me l'a donnée.

Je ne savais pas que c'était la propriété du roi ; Dieu est mon témoin dans cette vallée. »

On prit cet homme et on alla chercher le jardinier ; on amena immédiatement le villageois [2].

Le roi, aussitôt qu'il l'eut vu, lui parla ainsi : « Comment est venu entre tes mains un poignard pour lequel tu n'as pas payé ? »

Le villageois lui répondit aussitôt : « Mon maître, après l'avoir cherché, le trouva et le cacha.

Mais, moi j'ai honte de mon ignorance ; car j'ai volé ce que mon maître avait caché. »

Le roi ordonna qu'on lui liât les mains, que les serviteurs lui fracassassent aussitôt la tête.

On chercha le jardinier, on amena garotté le voleur avéré.

Aussitôt que le voleur susmentionné se présenta, le grand roi lui dit d'abord :

« O homme immonde, faiseur d'actes ignobles ! ô voleur maudit et vieux rusé !

Tu as cherché mon poignard dans ce jardin, tu as emporté injustement la propriété royale.

Pourquoi ne m'as-tu pas rapporté mon poignard ? Je t'aurais gratifié de toutes les meilleures récompenses.

Tu as mangé le sel et volé la salière, tu t'es aussi rapidement approprié notre foyer.

Maintenant dressez bien pour lui la potence de rétribution, afin que personne n'élève aucune plainte »

[1] C'est-à-dire le paysan qui avait le poignard.

[2] C'est-à-dire le jardinier voleur.

Après cela on alla chercher les deux Juifs, qui tremblèrent devant ce roi chasseur.

Ces deux bêtes de gibier marchèrent ensemble et pleins d'angoisse, se prosternèrent devant le roi.

Le roi du monde, les voyant, dit : « O Juif ! viens, dis-moi [1] ce que tu as fait de notre or.

Que sont devenues les pierres précieuses ? Qu'a fait chacun de vous de notre diamant [2] ? »

Ils répondirent au roi religieux : « Nous n'avons vu ni l'or ni l'épée ouvragée avec des joyaux.

Nous ne connaissons pas le voleur, ô roi ! par la loi de Moïse, par le soleil et par la lune ! »

Le roi, ayant entendu leurs paroles, dit au paysan : « O homme malheureux !

Dis-moi la vérité, qu'as-tu fait de ceci, l'as-tu vendu ou bien l'as-tu donné à quelqu'un ? »

Le paysan dit : « O roi bienfaiteur ! pour Dieu, prête-moi ton oreille un instant.

Dieu sait que je ne l'ai pas volé ; je me suis promené en cherchant.

J'ai cherché le bon poignard, artistiquement ouvragé, je l'ai caché afin de le rapporter au roi.

Je ne savais pas qu'une personne m'épiait de loin, tel un loup meurtrier en embuscade. »

Lorsque le roi habile eut entendu ces paroles, il sortit [3] une seconde fois pour le voleur.

Le roi lui dit : « O voleur criminel ! prends garde, dis-moi la vérité.

Dis-moi ce que sont devenues les pierreries ; l'or qu'il portait et le diamant, que sont-ils devenus ? »

Le voleur répondit une seconde fois : « O roi du monde ! Je suis un pécheur.

J'ai caché toutes les pierreries, et l'or je l'ai donné à des Juifs. »

Le roi resplendissant, ayant entendu ces paroles, fut stupéfait et entra en fureur.

Il dit de nouveau majestueusement à ces Juifs : « Pourquoi niez-vous la vérité devant moi ?

Par cette religion et ce rite que je professe, par la vérité de l'Etre pur et omnipotent,

Que dans cette affaire du poignard, qu'il vaille peu ou beaucoup, je vous frapperai tous ensemble. »

Les Hébreux dirent : « O roi juste ! nous n'avons aucune connaissance de cette terrible affaire.

Nous jurons par la tête du roi du monde, par la loi de Moïse que nous craignons tous le vol. »

[1] Le singulier est ici employé pour la rime.

[2] Lit. : qu'avez-vous fait descendre sur la tête de notre diamant ?

[3] Voir plus haut, p. 97, note 2.

Le roi lui dit : « O Juif ! j'ai quelques voleurs dans mes fers.

Je ferai sortir maintenant les voleurs du poignard afin qu'ils disent si vous étiez leurs complices.

Après cela je vous ferai tuer ; je vous livrerai tous aux bourreaux. »

Viens écoute-moi avec attention ; dans nulle affaire n'aie l'habitude de mentir.

Ecoute ce qui est arrivé à la communauté à cause d'un irrécusable mensonge.

O Babaï ! autant que tu le peux, ne dis pas un autre mensonge, tu en sais la suite.

II

דרוק דר אמדן דו עברי דר פיש שאה עבאס וגזב כרדן שאה מר עבריאן צפאהאן ראـ :

אלאהי אונצה דאני אנצנאן כן בדי ראـ הם נצ׳יבי דשמנאן כן
הראן זלמי כונד זאלם במזלום כני אוראـ בזודי דר גהאן גם
בכרדן זלם בי חד אין דו עברי פכנדנד עאלמי דר סוז [1] וזארי
דראן וקתי כה אוורדנד אישאן בפיש שאה עאלם דל פרישאן
קסם כרדנד סר שאה גהאן גיר בכרדנד שאה ראـ זין חרף דל גיר
דיגר גפתאـ שה׳ המה בלנדאן זבהר כאתר מן איי יהודאן
בגוייד ראסת באـ מן דר בראבר צה כרדית באـ טלאـ וסנג גווהר [2]
דיגר גפתן אייאـ שאה גהאן גיר נדארים מאـ כבר אז כנגר ותיר
צה בשנייד אין סכן שד שאה דר תאב בגפת ביראן אריד [3] דזדאן כזאב
ביאוורדנד דזדאן הר דו (ב)ביראן בראבר אומדן אונגה יהודאן
בגפת באר דיגר שאה גזב נאך כה דזדאן באז גוייד חרף ראـ פאך
טלאـ האـ וגואהר האי כנגר בכי בפרוכתי אין האראـ סראסר
בגפת דזדי כאן דזד כלאן בוד זבאן ראـ בר דעאיי ש[א]ה בגשוד
כה אי שאה הזאראן גאן פדאיית דו צד המצה סרם דר זיר פאיית
טלאـ ראـ מן בדאדם בר יהודאן כרידם בהר טפלאן אש באـ נאן
בכרדם טפלכאנם ראـ המה סיר דעאـ כרדם בשאה וכאן והם מיר
דיגר גפתאـ שהש כאי דזד פר דאן אגר ביני הו בשנאסי יהודאן
בגפת שאהאـ שנאסם הרדו שאן ראـ המי דאנם דוכאן [4] וכאנה שאן ראـ
ביאוורדנד בראבר אן דו עאצי בדזד גפתן כה אישאן ראـ שנאסי
צה דיד אז דור דזד גפת[א] כה אינסת טלאـ אז מן גרפת בנד כנינסת [5]

[1] B : זולם.

[2] Ces deux vers sont répétés dans A, avec la variante וגווהר זר à la fin du second.

[3] Le mètre exige אריד ביראן.

[4] A : דאנם ונ׳ז הם וכאנה.

[5] : נגרינסת.

צה שה אין רא שניד דרדם בר אשפת בכאנאן ואמיראנש צנין גפת
כה אין הארא כשיתאן הרדו ברדאר שכם שאן פארה סאזיד אין דו עיאר
בבסתנד הרדו רא באזו בריסמאן כשידן הרדו רא תא צחן מידאן
קזא צה מאנדה בוד תקדיר גבאר בכרדן עאקבת תדביר[1] אן כאר
בגפתן כאן ומיראן גמלה יך סר כה אישאן רא מכש אז בהר[2] כנגר
נבאייד כון אישאן ריכת בר כאך כה הסתן בד דהאן ושוס נאפאך
חראמסת כון אישאן אז[3] שהנשאה נבאייד כשת שאן רא אנדרין ראה
בגפת שאה גהאן בא כאן ומי(יד)[ר]אן כה אין הארא כניד דר דם מסלמאן
יכי גפתא כאי שאה גהאנם בגויים כדמתת חרפי כה דאנם
בכרד גד תו יך גמעי מסלמאן ניאוורדן בדין מא יך(תן) אימאן
יכי גפתא כה אישאנגד תמאמי המה ואגב בקטלנד וחראמי
וזיר אינזם שה גפת נאגאה כה אין הא בד רגנד ונחס גמראה
פלידנד אין גמאינת אז זן ומרד בבאיד בהר שאן פכר דיגר כרד
אגר רכצת דהי אמרוז אינאן ברונם גמלה שאן אז שהר ביראן
דהם גאי כה אישאן כאנה סאזנד דיגר אנדר מיאן מא נתאזנד
אגר כאהי כי אישאן רא מסלמאן כנם באזיגהי בי בנד וריס(ב)[מ]אן
בגפת שאה גהאן שאה סר אפראז כה גדם כרדה בוד אין כאר רא באז
נדאנסת גא רסאנד אן דר איאם המי כרדנד ראה כישתן גום
גואבש דאד אסף[4] גפת שאהא סרי שאהאן עאלם גם פנאהא
גרו בנדם אבא שאה זמאנה כה אנהא רא כנם ביראן זכאנה
כונם מן כבש (?) רר דר פאיישאן תנג מוסלמאן שאן כונם אז רויי נירנג
נה תנהא אין גמאינת כל אישאן קלם רוו רא כונם יך סר מסלמאן
בסאזם נקש נו המצון גהאן שאה כאו נקש גהאן רא סאכת ששמאה
שוום אמרוז נקאש יהודאן בבנדם נקש נו דר כל איראן
דיגר פרדא [ו]בר פייגמברי חק המה באשים רו אספיד וצדק
צה אז אסף צנין גפתאר בשנפת זזוק וכרמי צון גנצה בשכפת
המאן דם אז תהי דל דאד רכצת בגפת יאבי תו אז מעבוד פרצת
בוד ישראלי ביצארה ברה בתרסי גורג נתאנד כרד צארה
בהר דוורי יכי גורגי סתמגאר בגירד ברה רא בר זאריי זאר
אייא באבאייא אז גרגאן חזר כן תווכל בר כרים דאדגר כן

II.

Les deux Juifs mentent devant le roi Abbas; le roi se mit en colère contre tous les Juifs d'Ispahan.

[1] A : תקדיר.
[2] A : אז זרב.
[3] B : אי.
[4] L'orthographe arabe et persane de ce mot est אצף, mais ici il se peut que l'auteur lui-même ait mis un ס pour montrer que c'est un nom hébreu.

Mon Dieu! agis selon ta science; fais aussi du mal le lot des ennemis.

Chaque tyran qui est injuste pour l'opprimé, tu le fais disparaître rapidement du monde.

Ces deux Juifs ont commis une injustice sans borne; ils ont jeté tout un monde dans des douleurs cuisantes et dans des lamentations.

Car au moment où on les amena au roi du monde, dont le cœur était affligé,

Ils jurèrent par la tête du roi, le maître du monde, et leurs paroles attristèrent le roi.

Le roi de tous les grands leur dit encore une fois: « O Juifs! faites cela pour moi!

Dites-moi la vérité, qu'avez-vous fait de l'or et des pierres précieuses? »

Ils répondirent de nouveau: « O roi, maître du monde! nous n'avons aucune connaissance ni du poignard, ni d'une chose pareille. »

Le roi, aussitôt qu'il eut entendu ces paroles, devint furieux; il dit: « Faites sortir les voleurs menteurs[1]. »

On fit sortir les deux voleurs et on les mit en présence des Juifs.

Le roi, irrité, leur dit de nouveau: « O voleurs! dites-moi encore des paroles sincères:

A qui avez-vous vendu l'or et les pierreries du poignard? »

Un des voleurs — c'était un grand voleur — parla; il délia la langue en invoquant le roi:

« O roi! des milliers d'âmes sont ta rançon, sous tes pieds sont deux cents têtes comme la mienne.

J'ai donné l'or aux Juifs, j'ai acheté de la nourriture et du pain pour mes petits enfants.

Je les ai tous rassasiés et j'ai récité une prière pour le roi, pour le Khan et aussi pour l'Emir. »

Le roi lui dit de nouveau: « O voleur intelligent! si tu vois les Juifs, les reconnaîtras-tu »?

Le voleur répondit: « O roi! je les connais tous les deux, je connais aussi leur boutique et leur maison. »

On amena ces deux rebelles; puis on dit au voleur: « Les reconnais-tu »?

Aussitôt que le voleur les eut vus de loin il s'écria: « C'est celui-ci! c'est lui qui m'a pris l'or et l'a mis dans un endroit caché[2]. »

Lorsque le roi eut entendu ces mots, il devint furieux et dit ainsi à ses Khans et à ses Emirs:

« Hissez ces deux-là à la potence, coupez à ces deux rusés le ventre en morceaux[3]. »

[1] C'est-à-dire faites sortir les jardiniers voleurs de leur cachot pour les confronter avec les Juifs.

[2] Lit.: il (l'or) est en dépôt caché.

[3] Cette manière de couper le ventre à un criminel est racontée par Chardin, VI, 300, et par Tavernier, p. 552.

On lia à tous les deux les bras avec des courroies, on les traîna tous les deux jusqu'au milieu de la place publique.

Mais, comme il avait été ordonné par le destin divin, ils arrangèrent finalement cette affaire[1].

Le Khan et les Emirs dirent tous d'un commun accord : « Ne les tue pas à cause du poignard.

Il ne faut pas verser leur sang sur la terre, car ils sont des gens de mauvaise bouche et de dents impures.

Leur sang ne doit pas souiller le roi des rois[2], il ne faut pas les tuer de cette manière. »

Le roi du monde dit au Khan et aux Emirs : « Faites-les immédiatement Musulmans. »

Quelqu'un dit : O roi du monde ! puis-je dire, étant à ton service, un mot que je sais ?

Ton grand-père[3] a fait des Musulmans d'une communauté, mais ils n'ont pas apporté de foi à notre religion. »

Quelqu'un même dit : « Ils sont là au complet, il faut les tuer tous et les excommunier. »

Tout à coup le grand vizir du roi dit : « Ceux-ci sont d'une mauvaise race et des vagabonds misérables.

Ils sont tous immondes, femmes et hommes, il faut agir autrement avec eux[4].

Si tu me donnes la permission, aujourd'hui je les chasserai tous de la ville.

Je leur donnerai un endroit où ils se feront des maisons, et ils ne se donneront plus de mouvement parmi nous,

Si tu veux que je les fasse Musulmans facilement[5], sans que j'aie besoin de chaînes ni de courroies.

Le roi du monde, le roi à la tête élevée dit : « Mon aïeul avait déjà fait cette chose[6].

Il ne connaissait aucun endroit où les faire parvenir et ils avaient tous perdu leur chemin[7]. »

Asaf[8] parla ainsi : O roi, tête des rois du monde, asile des Dem[9]!

Je parie avec le roi de l'époque que je les chasserai hors de leurs maisons,

[1] C'est-à-dire ils l'arrangèrent autrement.

[2] Lit. : que leur sang soit interdit au roi.

[3] C'est Abbas I. Babaï raconte ces faits dans quelques poésies. Chardin, VI, 315, dit : Abbas-le-Grand donnait jusqu'à quatre cents francs à chaque Juif mâle qui abjurait sa religion, et trois cents aux femmes, et il en gagna beaucoup ainsi. Abbas II fit la même chose.

[4] C'est-à-dire, si tu les tues ils souilleront le sol.

[5] Lit. : en jouant.

[6] Il fait allusion à ce que Schah Abbas I avait attiré les Juifs à l'Islam par l'argent.

[7] Ils faisaient fausse route en gagnant les Juifs au moyen de l'argent.

[8] C'est le surnom des vizirs, d'après Asaf, fils de Berakhya, supposé vîzir de Salomon.

[9] Surnom royal d'après Djemschid, roi légendaire.

Que je serrerai leurs entraves à leurs pieds, et je les ferai Musulmans par un miracle !

Non seulement toute cette communauté, mais l'empire tout entier deviendra Musulman.

Je ferai un nouveau tableau[1] comme le roi du monde qui fit le tableau du monde pendant six mois.

Aujourd'hui je deviens le peintre des Juifs, je dessine un nouveau tableau dans tous les pays d'Iran.

Demain, par le prophète de Dieu ! nous aurons tous des visages blancs et nous serons justes.

Lorsque le roi eut entendu de pareilles paroles de son ministre, il s'épanouit comme un bourgeon, par suite de la joie et du plaisir qu'il ressentait.

Aussitôt, son cœur étant vide[2], il accorda la permission au ministre ; il lui dit : « Dieu t'en fournira l'occasion. »

Israël est une brebis sans secours qui, dans la crainte du loup, ne peut pas se défendre.

A chaque génération, un loup cruel s'empare d'une brebis et elle pousse des cris.

O Babaï ! garde-toi des loups ! Aie confiance en Dieu, le généreux et juste.

(*A suivre.*)

[1] Je créerai une nouvelle nation.

[2] C'est-à-dire vide de sagesse.

ÉLIE SCHWAB, RABBIN DE HAGUENAU

(1721-1747)

La ville de Haguenau, capitale de la préfecture du même nom, fut réunie à la France en 1648 par le traité de Westphalie. A cette époque déjà il y avait dans cette ville une communauté juive assez importante, et, si l'on y ajoute les Israélites habitant les différentes localités de la préfecture, on peut dire qu'il n'y avait pas moins de cent familles dans ce pays [1]. Il est donc plus que probable qu'à ce moment déjà il y avait un rabbin à Haguenau, et, en effet, un nommé Eliakim Phœbus, rabbin de Haguenau et vivant encore en 1633, est mentionné par Carmoly (*Revue or.*, II, 236), et un certain Hayyim (Rheinveld), médecin et rabbin, originaire de Landau et demeurant à Haguenau depuis 1633, par M. Scheid (*Juifs de Haguenau*, p. 23, 31, 34) et par Carmoly (*Revue or.*, *l. c.*); mais ce n'est que dans la seconde moitié du XVIIe siècle que nous trouvons d'une manière sûre l'existence d'un rabbinat à Haguenau. C'est Méïr Trèves, ou Dreyfus, qui en fut le premier titulaire. Dans les mémoriaux de Haguenau et de Nidernai il porte le titre de אֲבַד בהאגינו וגליל התחתון « président du tribunal à Haguenau et dans la Basse-Alsace ». Je suppose qu'il est mort vers 1697, car c'est en cette année que son successeur, Wolf Hohenfelden (*Revue*, t. XLI, p. 122), fut nommé rabbin de Haguenau et de la Landvogtei. Après son décès, qui survint sans doute en 1721, ce fut Élie Schwab qui fut appelé à prendre sa succession.

Schwab était originaire de Metz, où sa famille était l'une des plus connues [2]. Son père, Jacob (יוקב), était le quatrième fils d'Abraham Schwab (mort le 7 Adar II 1704) et d'Agathe (יכט),

[1] Voir *Revue d'Alsace*, 1859, p. 564.

[2] Les notes généalogiques proviennent des mémoriaux de la communauté israélite de Metz.

fille de Joseph Élie Gomperz, de Clèves (morte le 18 Kislev 1709) Élie Schwab portait donc le nom de son aïeul maternel et était parent de la fameuse Gluckel de Hameln, car la fille de cette dernière, Esther, était mariée à Moïse Schwab, frère de Jacob et, par conséquent, oncle de notre rabbin. Cette parenté devint encore plus étroite par suite du mariage d'Élie Schwab avec Bella, fille de Moïse Schwab et d'Esther de Hameln. Bella mourut en 1771. Comme cette famille a joué un certain rôle dans l'histoire des Juifs à Metz ainsi que dans d'autres villes, il me paraît utile de donner ici les renseignements que j'ai trouvés dans les différentes sources que j'ai pu consulter.

Le premier membre de cette famille signalé à Metz est un nommé Samuel Chevaube, qui signe une déclaration de différents Juifs de cette ville en 1628 (*Revue*, t. VII, 116), mais, comme le nom de Samuel ne se retrouve plus dans la famille Schwab, il n'est pas absolument sûr qu'il s'agisse ici d'un membre de cette famille.

Nous commencerons donc notre table généalogique par :

1° Méïr ben Abraham Schwab, président de la communauté israélite de Metz pendant près de trente ans. Voici ce que dit de lui le Memorbuch de la communauté de cette ville :

יאל הישר ונאמן הפרנס השתדלן כמ"ר מאיר בן הח'ר' אברהם שוואב ז"ל עלאו שרר' בעבור שזה קרוב לשלשים שנה אשר עסק בצרכי צבור באמונה והלך לפני ה' במישור וצדק בהצנע לכת בדרך הישר ונכונה ואף שתשואות חן חן היה לו בעיני המלך ורה וכל יועציו ושריו באהבה רבה עד ששמעו הלך בקרב כל הארץ וידיו עשו חיל לעמוד בפרץ במקום סכנה והיה להם למגן וצנה ממ מעולם לא נשאו לבו בכך והנהיג את עצמו בענוה במעלות טובות ומדות ישרות והשכים והעריב לבה להתפלל תפלה בכוונה גם חלק כבוד הרבה לתלמידי חכמים והחזיק את ידם בנפשו ובמאודו לקיים לאהבה את ה' ולדבקה בו באמונה ובתוך. החברא קדישא גומלי חסד של אמת בעצמו קבע עת לעשות לה' לתורה ולגמילות חסד דבר יום ביומו בכל שנה גם היה לבו לב פתוח לרחבה אל עניים הגונים לחלק וליתן להם מנה יפה ומתנה הגונה ולפני מותו צוה גם כן ליתן סך מאה וחמשים ר"ט להיות הקרן קיימת והפירות לצורך עניי העיר והכנסת כלה ותלמוד תורה לחלק מידי שנה בשנה.

בז תנצבה ענשצו שבגע אמן נפטר בשט ליל שק רח אייר ונקבר יום א' ב' אייר חתם לפק :

Que Dieu se souvienne de l'âme du juste et fidèle, du président et syndic Méïr, fils du savant R. Abraham Schwab (que sa mémoire soit bénie), avec les âmes d'Abraham, Isaac et Jacob, Sarah, Rébecca, Rachel et Léa! Pendant près de trente ans il s'occupa des besoins de

la communauté avec conscience et il marcha devant l'Éternel avec honnêteté et justice, suivant modestement le chemin droit. Quoiqu'il fût bien vu auprès de Sa Majesté le roi et auprès de tous ses conseillers et princes, et qu'il fût très aimé, de sorte qu'il était connu dans tout le pays et que dans le danger il pût souvent venir en aide à ses coreligionnaires, néanmoins il ne s'en enorgueillit point, il se conduisit avec modestie, se distingua par ses qualités et ses mœurs. Il allait à la synagogue matin et soir pour faire la prière avec ferveur. Il fut très bienveillant pour les savants et les secourut de sa personne et de sa fortune, afin d'accomplir la parole de l'Écriture (Deut., XI, 22) : d'aimer l'Éternel et de s'attacher à lui avec sincérité. Dans la sainte société de ceux qui remplissent personnellement les devoirs envers les défunts, il fixa un temps pour travailler en l'honneur de Dieu en étudiant la Loi et en accomplissant journellement des œuvres de charité pendant toute l'année. Son cœur était ouvert largement aux pauvres honnêtes et il leur distribuait des aumônes. Avant sa mort il ordonna également d'affecter aux pauvres une somme de 150 Reichsthaler comme capital, dont les intérêts devaient être employés au profit des pauvres de la ville, pour doter annuellement de pauvres filles et pour l'étude de la Loi. Il décéda avec une bonne renommée la nuit de samedi, jour de néoménie du mois d'Iyyar, et il fut enterré le dimanche, 2 du mois d'Iyyar 448 (= 1688).

La femme de Méïr Schwab s'appelait Bella ; elle était la fille de Raphaël Grumbach ; c'est pour ce motif que les membres de cette famille portent souvent aussi le nom de Grumbach. Bella mourut le 20 Veadar 1693 [1].

2° Méïr et Bella ne semblent avoir laissé qu'une fille Nenné (morte le 24 Iyar 1700) et un fils, auquel ils donnèrent le nom de son grand-père paternel, *Abraham*. Il se maria avec Jachet ou Agathe, fille de Joseph Élie Gomperz de Clèves. Abraham mourut le 7 Veadar 1704, Jachet le 18 Kislev 1709. Peu de temps avant sa mort (le 17 Schevat 1704), Abraham fonda, avec le consentement de sa femme et de ses fils, une académie rabbinique (*Archives isr.*, V, 388 et suiv.). Je suppose que cette même maison servit également de synagogue et que ce fut une espèce de *Klaus*, car il existe encore aujourd'hui à Metz le *Memorbuch* de la synagogue de R. Abraham Grumbach. Comme son père, Abraham s'occupa de l'administration de la communauté ; il fut élu membre de cette administration le 12 Eloul 459 = 1699, puis le 27 Ab 462 = 1702. Dans les documents il est nommé : כ"ה"ר אברהם גרומבך, mais lui-même signe : נאם אברהם בן א"א מאיר ז"ל שוואב (*Revue*, t. XIX, 118 et 119).

[1] C'est dans sa maison que furent conservés les objets de culte sauvés de l'incendie de Worms (Kaufmann, *Memoiren*, 295).

3° Abraham et Bella eurent plusieurs enfants. Voici d'abord les noms que j'ai trouvés dans le grand *Memorbuch* : 1° Bendit Baruch, mort le 2 Tamouz 438 = 1678 ; 2° Réchélé, morte le 20 Schevat 444 = 1684 ; 3° Rachel Sarah, morte le 5 Tébet 492 = 1731 ; 4° Moïse, mort le 8 Schevat 496 = 1736. Le Memorbuch de la synagogue de R. Abraham Grumbach mentionne : 5° Ruben, mort le 23 Heschwan 492 = 1731 ; 6° Salomon Salman, mort le lendemain (אח) de Pésah 504 = 1744. Nulle part ne se trouve le nom d'un autre fils, probablement parce qu'il n'est pas mort à Metz : 7° Jacob, qui signa également l'acte de la fondation de l'académie rabbinique et qui fut le père de notre rabbin, comme nous le verrons plus bas, ainsi que d'une fille ; 8° Kenendélé, qui fut mariée à Samuel Lévy, rabbin de la haute et basse Alsace et, plus tard, trésorier de Léopold, duc de Lorraine.

4° De ces huit enfants, cinq seulement eurent des descendants, à savoir : 1° Jacob, qui eut deux filles : Rechla (morte le 4 Tischri 467 = 1706) et Reichélé (morte le 3 Nisan 511 = 1751). Son fils Élie est également mentionné dans un des mémoriaux de Metz, mais sans le nom du père et sans la date de sa mort ; 2° Ruben, qui eut trois fils et deux filles, savoir : Elie Noah (mort le 7 Sivan 506 ou 508 = 1746 ou 1748), Sadoc (mort le 21 Sivan 544 = 1784), le fiancé Abraham Joseph (mort le 11 Iyyar 501 = 1741), Bella (morte le 18 Adar 532 = 1772) et Jachet (morte le 9 Iyyar 507 = 1747)[1]. 3° Moïse, marié avec Esther, fille de Hayyim Lévy de Hameln (morte le 20 Eloul 504 = 1744), qui eut deux filles : Hendélé Sippora (morte le 16 Ab 497 = 1737) et Bella, épouse du rabbin de Haguenau (morte en 531 = 1771 ; la date est illisible), et deux fils : Élie Moïse (mort le 21 Iyyar 522 = 1762) et Abraham Moïse (mort le 1er jour de R. H. Sivan 522 = 1762) ; 4° Salomon, qui eut deux filles : Miriam Jachet (morte le 4 Eloul 525 = 1765) et Frommet (morte le 8 Tischri 515 = 1754), et un fils : Moïse Méïr (mort le 12 Tischri 512 = 1751) ; 5° Kenendélé, qui laissa une fille mariée à Olry, fils de Moïse Rothschild, surnommé Alcan[2].

[1] Une troisième fille se convertit au catholicisme en 1729 et prit le nom d'Angélique (voir Léon Kahn, *Les Juifs de Paris au XVIII° siècle*, Paris, 1894, p. 128).

[2] Le grand Memorbuch mentionne encore un Abraham Grumbach mort avant 1665 et qui eut cinq filles : Reizchen (morte le 12 Tébet 423 = 1663) ; Dinah Rachel (morte le 21 Ab 445 = 1685) ; Hindélé, femme d'un rabbin (רבנות) (morte le R. H. Adar 449 = 1689) ; Michla (morte le 7 Eloul 459 = 1699), et Bella (morte le lendemain, אח, de Pésah 461 = 1701). S'agit-il là du père et des sœurs de Méïr Schwab ?

TABLE GÉNÉALOGIQUE DE LA FAMILLE SCHWAB-GRUMBACH DE METZ.

Méïr ben Abraham Schwab *uxor* Bella, fille de Raphaël Grumbach.

Nenné — Abraham Schwab-Grumbach *uxor* Yachet (Agathe) Gomperz.

Bendit Baruch — Rechélé — Rachel Sara —

Moïse *uxor* Esther	Ruben	Salomon	Jacob	Kenendélé *uxor* Samuel Lévy
Hendélé Sippora, Bella *uxor* Elie de Hag., Elie Moïse, Abraham Moïse.	Elie Noah, Sadoc, Abraham Joseph, Bella, Jachet, Angélique.	Miriam Jachet, Frommet, Moïse Méïr.	Rechla, Reichélé, Elie.	Une fille.

Il paraît que Jacob ne put pas tomber d'accord avec les autres membres de sa famille au sujet de l'héritage de ses parents, car il y eut un procès entre eux (*Revue*, t. VIII, 259 et ss.). Nous ne savons pas exactement le fond ni l'issue de ce procès, mais, en tous cas, Jacob ne resta plus longtemps à Metz, car, à la fin du mois de novembre 1707, il obtint, avec Samuel Lévy, son beau-frère, Isaïe Lambert et Moïse Alcan de Léopold, duc de Lorraine, la permission de s'établir à Nancy, et, en 1712, ces commerçants, devenus les agents monétaires de Léopold, vendirent à l'hôtel de la Monnaie de Nancy pour plusieurs millions d'espèces françaises d'or et d'argent, de sorte que, le 14 juin 1712, l'intendant de Metz signifia à la synagogue de cette ville de les rappeler tous dans le plus bref délai et, s'ils n'obéissaient pas, de les exclure de leur domicile (Baumont, *Études sur le règne de Léopold*, Nancy, 1894, p. 401 et 404). Je crois qu'Isaïe Lambert, ou Willstädt, ainsi que Jacob Schwab, retournèrent alors à Metz, quoique Gluckel ne cite que le premier, car dans l'acte d'exclusion publié à Metz, le 29 juillet 1712, il n'est question que de Samuel Lévy, Moyse Alcan et Olry Alcan (*Arch. is.*, V, 570).

Revenu dans sa ville natale, Jacob Schwab parvint à rendre de réels services à M. de Montalais, premier secrétaire du garde des sceaux en cour, et celui-ci, pour le récompenser, recommanda

chaudement son fils Elie à M. de Corberon, président du Conseil souverain à Colmar (*Pièces justificatives*, I).

Elie Schwab dut, en effet, bientôt avoir besoin de recommandations, car de tous les côtés on cherchait à lui faire de l'opposition et à lui créer des difficultés. Dans les lettres patentes délivrées en sa faveur, le 22 novembre 1721, par le roi Louis XV il était dit : « Les Juifs de la *Basse-Alsace* nous ont fait représenter que Wolff de Halgfelden [1] *leur Raby* étant décédé, ils ont fait choix d'Elie Schwab, Juif de la ville de Metz, pour remplir sa place, etc. » (*P. J.*, II). Ces lettres patentes devaient être enregistrées au Conseil souverain d'Alsace pour être valables, mais, le 10 juin 1722, le Directoire de la Noblesse forma opposition auprès du Conseil souverain, disant qu'aucun Juif, depuis qu'il y en avait dans la province, n'avait exercé de juridiction dans ses terres en qualité de rabbin que de son consentement, et qu'actuellement c'était Samuel Weil, demeurant à Ribeauvillé, qui avait été nommé rabbin des Juifs habitant les terres du Directoire ; « c'est lui qu'il a intérêt à soutenir conformément à ses privilèges ». Il soumit en même temps au Conseil l'acte de nomination du rabbin Samuel Weil, demeurant alors à Obernai, et des deux préposés, Samuel Lévi de Lingolsheim et Raphaël Lévy d'Odratzheim, nomination qui fut confirmée le 22 janvier 1722 (*P. J.*, III et IV).

Le Directoire ne fut pas seul à former opposition à la nomination d'Elie Schwab. Jean-René, comte de Hanau-Lichtenberg, s'adressa également au Conseil souverain, le 13 juin 1722, disant qu'il avait le droit de recevoir et de congédier les Juifs de ses terres et, par contre aussi, celui de donner des provisions au rabbin pour y exercer ses fonctions et qu'en effet, il en avait accordé au nommé Isaac Behr ; mais, comme Elie Schwab avait obtenu des lettres patentes « pour estre Raby des juifs de toute la Basse-Alsace qu'il voudrait faire registrer », il se voyait forcé d'intervenir (*P. J.*, V).

Elie Schwab et son père ne restèrent pas inactifs ; ils s'adressèrent à leur protecteur de Montalais, et celui-ci écrivit de nouveau à M. de Corberon, le 20 juin 1722, en le priant de bien vouloir soutenir « son homme » contre les vexations du rabbin de la Haute-Alsace (Samuel Weil). Il ajoutait qu'on ne comprenait pas bien « sur quoy peut être fondée son opposition, par ses provisions il n'est établi rabbin que de la Haute-Alsace et Schwab par les siennes rabbin de la Basse-Alsace ! » (*P. J.*, VI.)

Samuel Weil ne fit pas attendre sa réponse ; en sa qualité de

[1] C'est Hochfelden, près de Strasbourg.

rabbin des terres de l'Évêché de Strasbourg, il adressa, le 30 juin 1722, une requête au procureur du Conseil, François-Antoine Wilhelm, demandant une déclaration positive d'Elie Schwab que c'était par erreur qu'il avait inséré dans sa requête les terres de l'Évêché, dans lesquelles il n'était pas rabbin (*P. J.*, VII).

Le lendemain, 1er juillet 1722, M. de Corberon communiqua enfin à M. de Montalais tous les motifs qui avaient fait retarder l'enregistrement des lettres patentes d'Elie Schwab. Il lui annonçait également, dans cette lettre, que même les Juifs établis par le corps de la Noblesse de la Basse-Alsace avaient donné une requête d'intervention en faveur de Samuel Weil et que ceux de l'Évêché de Strasbourg et du comté de Hanau allaient faire la même chose — ce qui fut fait le 8 juillet 1722 (*P. J.*, VIII, IX et X).

M. de Corberon était d'avis que l'Évêque, le comte de Hanau ainsi que le Directoire avaient le droit de nommer des Rabbins dans leurs terres et que Schwab devait se contenter « de ce qui a vaqué par la mort de son prédécesseur » ; il pourrait alors espérer obtenir dans la suite ce qu'il désirait de gré à gré des seigneurs qui conféraient les places lorsqu'elles deviennent vacantes.

Il ressort de cette lettre qu'Elie Schwab avait écrit à son père pour lui demander ce qu'il devait faire.

Peu de jours après, le 15 juillet 1722, M. de Corberon écrivit pour la seconde fois à M. de Montalais, lui disant qu'*Elie Schwab avait déguisé au Roy la vérité*, en exposant à Sa Majesté qu'il avait été élu par les Juifs *de la Basse-Alsace*, puisque son prédécesseur n'avait été rabbin que de la synagogue établie dans le grand bailliage de Haguenau. Aussi Elie Schwab n'avait qu'à déclarer qu'il ne prétendait pas troubler ses opposants dans leurs fonctions, et l'affaire serait terminée (*P. J.*, XI).

Elie Schwab fit cette déclaration le 29 juillet 1722, et ses lettres patentes furent enregistrées le 25 septembre 1722 ; elles portent le titre : *Permission aux juifs de la Basse-Alsace de se servir du nommé Elie Schwab pour Raby*. (Arch. dép. de Colmar, enregistrement du Conseil souverain d'Alsace, 1re série, vol. XIII, fol. 147.)

Bien plus longue et plus acharnée fut la lutte qu'Elie Schwab eut à soutenir au sujet du rabbinat d'Ober-et-Niederbronn. Ces deux localités formaient avant leur réunion à la France une seigneurie indépendante avec la qualité d'État d'Empire. Elles appartenaient, au commencement du XVIIIe siècle, à la princesse

douairière de Hessen-Hombourg et à la baronne de Sinclair, comtesse de Linange-Westerbourg, sa sœur. En 1722, il n'y avait pas moins de soixante familles juives dans la seigneurie d'Ober-et-Niederbronn, de sorte qu'il leur fallut un rabbin. C'est à Issachar ou Isaac Behr, rabbin du comté de Hanau-Lichtenberg et résidant à Westhofen, que furent transmises les fonctions de rabbin d'Ober-et-Niederbronn, fonctions qu'il exerça jusqu'à son départ pour Mayence en 1730 (*P. J.*, XIV ; voir aussi *Revue*, XLI, p. 126).

Entre temps, la princesse douairière de Hessen-Hombourg et la baronne de Sinclair, comtesse de Linange-Westerbourg, qui avaient été en possession de la seigneurie, décédèrent. Leurs héritiers étaient : Charles-Philippe, comte de Hohenlohe, époux de Frédérique, princesse de Hessen-Hombourg ; Jean-Louis-Guillaume, comte de Linange-Dabo, époux d'Eléonore-Sophie-Elisabeth-Jeanne, comtesse de Linange-Dabo, et les comtes de Linange-Dabo, mineurs, représentés par leurs tuteurs Christian-Philippe de Kirchheim et Frédéric Zentarov.

Lorsque le rabbinat d'Ober-et-Niederbronn devint vacant en 1730, ces seigneurs se trouvaient à Paris. Elie Schwab profita de leur absence et, moyennant une somme de 24 livres, se fit recevoir rabbin des seigneuries d'Ober-et-Niederbronn par un de leurs officiers, le 19 juin 1730. (*P. J.*, XVI.) Peu de temps après, le 3 juillet 1730, dix-sept Juifs signèrent à Reichshofen un acte par lequel ils constituaient Elie Schwab comme leur rabbin et lui promettaient un salaire annuel de six florins, les autres revenus étant au même pied qu'à Haguenau (*P. J.*, XVI).

Elie Schwab exerça ces fonctions jusqu'en 1734, sans que personne s'avisât de réclamer. Ce n'est que le 6 mai de cette année que les co-seigneurs dressèrent son acte de congé, qui lui fut signifié le 24 de ce mois. Ils alléguaient, dans cet acte, que sa réception avait été faite d'une manière *illégale*, par un seul officier, qui n'y était point autorisé ; pour ces raisons et d'autres, ils n'avaient jamais reconnu Elie Schwab comme rabbin et ne le reconnaîtraient jamais pour tel. Ils lui offraient en même temps de lui restituer les douze florins qu'on avait exigés de lui pour les seigneurs et les six florins pour la chancellerie. Elie Schwab n'accepta pas ces dix-huit florins, qui restèrent consignés au greffe de la ville de Haguenau (*P. J.*, XVII et XVIII).

Schwab avait eu vent probablement de ce qui se tramait contre lui, car déjà le 9 mars 1734, il avait fait signer par 34 Israélites un acte par lequel ils déclaraient qu'ils n'obéiraient jamais à Samuel Maennel, rabbin de Bouxwiller, qu'ils n'avaient aucun grief contre

Elie Schwab, que le rabbin Samuel n'avait aucune valeur comme rabbin, etc. (*P. J.*, XIX).

C'est, en effet, Samuel (נתנאל) Maennel Seligmann, rabbin du comté de Hanau-Lichtenberg, de la seigneurie de Herrenstein ou Dettwiiler, appartenant à M. le comte de Rosen, et des terres de l'abbaye de Marmoutier, qui avait été nommé rabbin par les co-seigneurs d'Ober-et-Niederbronn suivant un acte du 24 mai 1734 (*P. J.*, XX).

Elie Schwab interjeta appel de cette nomination au Conseil souverain d'Alsace le 26 mai 1734; le même jour, il signifia au rabbin de Bouxwiller un acte d'opposition à sa réception de rabbin d'Ober-et-Niederbronn, disant qu'il n'était pas capable d'exercer la charge de rabbin, *parce qu'il était un âne de son naturel.* En même temps, il lui faisait parvenir l'acte de sa propre réception, du 19 juin 1730, celui du 3 juillet 1730 et celui du 9 mars 1734, signés par des Juifs. Enfin il prit commission, le 2 juin 1734, contre Samuel Maennel et contre les co-seigneurs d'Ober-et de Niederbronn, et l'assignation leur fut donnée le 8 de ce mois. Il demandait « à ce qu'il soit dit que les lettres patentes du 22 novembre 1721 et l'arrêt d'Enregistrement du 25 septembre 1722 seront exécutés selon leur forme et teneur », c'est-à-dire qu'on défendît à Samuel Maennel d'exercer les fonctions de rabbin à Ober-et-Niederbronn, parce que c'était lui qui, par lettres patentes, avait été nommé rabbin de la Basse-Alsace (*P. J.*, XXII).

Les Israélites d'Ober-et-Niederbronn, ayant appris les différends survenus entre leurs seigneurs et le rabbin Elie Schwab, n'eurent rien de plus pressé que de se rendre au greffe d'Oberbronn, où ils déclarèrent par écrit que la pièce que le rabbin de Haguenau les avait obligés de signer au mois de mars de la même année ne leur avait pas été lue et qu'on ne leur avait pas permis de la lire eux-mêmes. Ils révoquèrent donc et annulèrent librement et de propos délibéré tout ce qui pouvait être compris dans cet écrit. Cet acte est daté du 18 juin 1734 (*P. J.*, XXI).

Peu de temps après les co-seigneurs firent dresser contre Elie Schwab un long mémoire, qu'on trouvera plus loin (*P. J.*, XXII). Outre les faits déjà mentionnés, il y est dit :

1° Que les seigneurs avaient été dans l'ignorance de l'établissement d'Elie Schwab comme rabbin à Oberbronn, jusque vers la fin de l'année 1733 ; qu'un officier, qui fait en même temps la recette des amendes, avait remontré que, depuis l'établissement de ce rabbin, il n'en recevait point d'amende, quoique de sa connaissance il en eût prononcé plusieurs, qu'il avait écrit à ce rabbin une lettre fort honnête, le priant de lui envoyer un état des amendes qu'il

avait infligées aux Juifs sans qu'il eût daigné l'honorer d'une réponse ;

2° Qu'Elie Schwab avait le caractère orgueilleux, puisque dans l'acte de réception du 3 juillet 1730, qu'il s'était fait donner par les Juifs d'Oberbronn, il se qualifiait d'*illuminé rabbin, de puissant dominateur*, tandis qu'il disait de son concurrent Samuel Maennel qu'il était *un âne de son naturel* ;

3° Qu'il avait prétendu exercer une autorité souveraine, ce qui était prouvé par les pièces jointes au mémoire (*P. J.*, XXII à XXVIII).

Pour des raisons que nous ne connaissons pas, cette affaire en resta là jusqu'au commencement de l'année 1738. A cette époque, Elie Schwab s'adressa directement au roi avec une requête tendant à ce qu'il plût à Sa Majesté « ordonner que les lettres de Rabbin du 22 novembre 1721 seroient exécutées selon leur forme et teneur et en conséquence maintenir et garder le dit suppliant dans le droit d'être seul Rabbin des Juifs de la Basse-Alsace ; et faire très expresses inhibitions et défenses à tous autres Juifs de se dire Rabbins ni d'en faire les fonctions dans aucune des villes, terres, seigneuries, bailliages et prévôtés de la Basse-Alsace, et aux Juifs de ladite Basse-Alsace de reconnoître aucun rabbin que le suppliant, comme aussi faire défenses à tous seigneurs possédant terres, seigneuries, bailliages et prévôtés dans la Basse-Alsace d'établir dans leurs dites terres ni de nommer aucun Juif pour y faire les fonctions de Rabbin. » Mais, comme il eût été facile de le prévoir, Elie Schwab fut débouté de sa demande, par des lettres patentes du 23 avril 1738 qui furent enregistrées le 27 septembre de la même année et qui maintinrent l'évêque de Strasbourg, le prince de Hesse-Darmstadt, comme tuteur du comte de Hanau-Lichtenberg, et le Directoire de la noblesse de la Basse-Alsace dans le droit de nommer des rabbins aux Juifs habitant leurs terres ; la même chose fut faite en faveur du magistrat de Strasbourg par un arrêt du Conseil d'Etat du 19 août 1739. Elie Schwab dut se contenter du rabbinat de la Préfecture royale de Haguenau et des bailliages supérieurs et inférieurs de Lauterbourg et de Flexbourg, des villes de Landau, Fort-Louis et Wissembourg (De Boug, *Ordonnances*, II, p. 196 et p. 212).

C'est alors que recommencèrent les discussions. Samuel Weil, rabbin à Ribeauvillé, fut de nouveau le premier à faire des réclamations. C'est que les villes d'Oberenheim (Obernay) et de Rosheim et le village de Scherwiller, situés dans le département de la Basse-Alsace, faisaient partie de son rabbinat, et comme, d'après ses

dires, Elie Schwab prétendait les comprendre dans ses concessions, il s'y opposa devant le Conseil souverain, par une requête du 25 juin 1738 (*P. J.*, XXIX).

Elie Schwab, se trouvant alors à Paris, adressa une procuration à sa femme, Sibille (Bella), le 30 juillet. Celle-ci comparut devant le Conseil souverain, le 18 août et, assistée de Léon Nathan Cahen de Metz, qui était à ce moment à Colmar, fit, au nom de son mari, la déclaration « qu'il n'entendait et ne voulait étendre ni exercer les fonctions de rabbin sur les dits trois endroits de Rosenheim, Oberenheim et village de Scherwiller ». Sur ce, Samuel Weil retira son opposition (*P. J.*, XXX).

Le rabbin de Bouxwiller, Samuel Maennel Seligmann, revint également à la charge. Le 11 août 1738 il fit écrire par un certain Helmbrecht de Saverne à M. Lamblé, procureur au Conseil souverain d'Alsace à Colmar, qu'il voulait s'opposer à l'enregistrement des lettres patentes nouvellement obtenues par Elie Schwab (*P. J.*, XXXI), et, le 13 du même mois, il lui fit envoyer par le même Helmbrecht un mémoire, en le priant de bien vouloir prendre ses intérêts et en lui promettant de lui en être reconnaissant; enfin, il demandait quelle somme d'argent il devait lui envoyer (*P. J.*, XXXII).

Samuel Maennel dit, dans ce mémoire (*P. J.* XXXIII) : 1° que Wolf Hochfelden n'avait été rabbin que de la préfecture royale de Haguenau ; donc Elie Schwab, son successeur, devait se contenter du même district ; 2° que lui, Samuel Maennel, avait été nommé rabbin du comté de Hanau, d'Ober-et-Niederbronn, du bailliage de Marmoutier, etc., et que ces mêmes pays étaient toujours détachés du rabbinat de Haguenau[1] ; 3° s'il n'avait pas plus tôt formé opposition à Elie Schwab, c'est qu'il avait été occupé à faire l'inventaire et le partage de la succession de feu Maennel, juif de Marmoutier, et qu'il savait que l'arrêt du Conseil d'Etat n'était pas encore enregistré ; 4° que l'abbaye de Marmoutier, le comte de Linange et le prince de Rohan s'opposeraient également à l'enregistrement de cet arrêt ; 5° qu'une grande partie des administrés d'Elie Schwab étaient mécontents de lui, tandis que lui, Samuel, était aimé de tous.

En effet, les différents seigneurs ne tardèrent pas à s'opposer aux nouvelles lettres patentes accordées à Elie Schwab. Le comte de Rosen (28 août 1738), l'abbé de Marmoutier (2 décembre 1738), Bernold de la Valderie, seigneur de Westhausen (6 mars 1739),

[1] Je n'ai trouvé la nomination de Samuel Maennel que pour l'abbaye de Marmoutier, *P. J.*, XXXIV. On voit, par cet acte, que c'est grâce à son beau-père habitant Marmoutier qu'il obtint ce rabbinat.

vinrent successivement soutenir leurs droits auprès du Conseil souverain. Toutes les pièces se trouvent dans le dossier E. 4313, aux archives départementales de Strasbourg, mais comme elles ne contiennent pas de fait nouveau, je n'ai pas cru devoir en donner la copie.

Elie Schwab signifia ses nouvelles lettres patentes aux seigneurs d'Ober-et-Niederbronn, le 24 novembre 1738 (*P. J.*, XXXV). Le 3 décembre suivant, Samuel Maennel s'engagea par écrit à indemniser ces mêmes seigneurs de tous les frais qu'ils pourraient courir et qu'ils avaient déjà faits par suite de leur procès contre Elie Schwab (*P. J.*, XXXVI); le lendemain ils firent parvenir leur acte d'opposition au Conseil souverain.

Il paraît qu'Elie Schwab eut gain de cause, car dans une lettre du 6 avril 1739, adressée à M. Lamblé, Samuel Maennel dit que le rabbin de Haguenau avait fait distribuer parmi les Juifs de la seigneurie d'Ober-et-Niederbronn un arrêt du 11 mars 1739, par lequel il prétendait prendre possession de la charge de rabbin de cette seigneurie. A la fin de cette lettre, Samuel Maennel prie le procureur de bien vouloir examiner son affaire avec attention (*P. J.*, XXXVII).

Je n'ai pas pu trouver d'autres renseignements sur cette affaire, mais comme nous voyons par un document postérieur (Arch. dép. de Strasbourg, E. 4329) que Lazare Moïse Katzenellenbogen, rabbin de Haguenau, fut en même temps rabbin d'Ober-et-Niederbronn et que ces deux communautés font encore aujourd'hui partie du rabbinat de Haguenau, nous pouvons peut-être en conclure que Samuel Maennel ainsi que les co-seigneurs furent déboutés de leur demande et qu'Elie Schwab fut maintenu dans ses fonctions de rabbin de la seigneurie d'Ober-et-Niederbronn.

Elie Schwab vint à Haguenau le 11 janvier 1723 et remit au magistrat de la ville les lettres patentes du roi données à Paris le 22 novembre 1721 et enregistrées au Conseil souverain d'Alsace le 25 septembre 1722. Le magistrat lui ordonna « d'exercer les fonctions de rabbin en cette ville à charge que des amendes prononcées contre les Juifs de cette ville, la moitié en reviendra comme d'ancienneté à la ville » (*P. J.*, XXXVIII).

Dès la première année de son séjour à Haguenau, Schwab put apprendre que ses ouailles n'étaient pas faciles à gouverner. Il est tout naturel que dans une ville comme Haguenau, où le magistrat jouait un si grand rôle en ce qui regardait les pouvoirs publics, la Commission administrative des Juifs possédât également plus d'autorité qu'ailleurs. L'honneur de faire partie de cette administration était donc très recherché ; aussi voit-on tout de suite que

cet état de choses devait faire naître des disputes entre le rabbin, qui voulait être le chef des affaires religieuses, et les préposés, qui bien souvent cherchaient à empiéter sur ses prérogatives.

Ce fut d'abord un certain Juda fils de Schilen, qui, disant que son père lui avait encore de son vivant « cédé la place de préposé de la communauté », eut maille à partir avec le rabbin, probablement parce qu'il s'arrogeait des droits qu'il n'avait pas; aussi fut-il excommunié. Mais Juda ne se tint pas pour battu ; il s'adressa au magistrat, le 24 novembre 1723, lui demandant d'entendre les deux préposés, Macholé et Abraham, pour savoir si le rabbin seul avait le droit d'excommunication et de lui donner acte de leur déclaration, ce qui fut fait; mais, non content de cela, Juda se fit confirmer préposé de la communauté, le 2 décembre 1723, par M. d'Angevilliers, Intendant d'Alsace, et, le 20 mars 1724, par le magistrat de Haguenau (*P. J.*, XXXIX et XL).

L'année suivante le même Juda, ou Judel, trouva encore une fois l'occasion de vexer le rabbin. Lorsque Feistel Moch demanda au magistrat d'être confirmé comme préposé de la communauté, Judel s'y opposa, disant qu'il était parent du rabbin et des autres préposés. Mais le magistrat ne tint pas compte de cette intervention et, considérant que Moch avait été élu par la majorité de la communauté, confirma son élection, le 24 janvier 1725, en observant que, s'il y avait des différends entre les Juifs, ils pourraient les faire régler par des rabbins impartiaux (*P. J.*, XLI).

Ce ne fut pas tout. Le rabbin, étant issu d'une des plus riches familles juives de Metz et possédant lui-même sans doute une fortune assez considérable, donnait souvent l'hospitalité à des Juifs étrangers. Ainsi, il demanda, le 8 avril 1726, au magistrat, la permission de prendre chez lui un Juif de Metz, ce qui lui fut accordé. Le 29 janvier 1731, il demanda le même droit pour le nommé Jacob Lévy, qu'il désirait garder chez lui, disait-il, comme serviteur, ce qui lui fut encore accordé. Mais, dès que les deux préposés Abraham Moch et Judel l'eurent appris, ils demandèrent au magistrat de ne pas recevoir à la manance Jacob Lévy, ni permettre qu'il se mariât à Haguenau, « attendu qu'il était étranger, que, d'ailleurs, il suscitait toutes sortes de discussions » ; le magistrat décida, le 12 février 1731, que Jacob Lévy serait toléré tant qu'il serait serviteur ou précepteur chez le rabbin, mais ne pourrait se marier ni être reçu à la manance (*P. J.*, XLII à XLIV).

Une autre affaire du même genre eut des conséquences plus fâcheuses pour Elie Schwab, et probablement encore du fait de ses ennemis.

Le 16 février 1729, il eut la visite de son beau-père, Moïse Schwab de Metz, accompagné d'un autre Israélite, qui était sans doute un autre membre de sa famille. Ceux-ci restèrent chez lui pendant plusieurs mois; au mois de mai nouvelle visite de deux autres Juifs étrangers, dont l'un était le précepteur de ses enfants, de sorte qu'il n'y avait pas moins de quatre étrangers chez lui. Il avait fait sa déclaration dans les billets de nuit dès leur arrivée, mais d'après l'ordonnance du Maréchal du Bourg, il fallait dénoncer la présence des Juifs étrangers aux supérieurs et remettre *chaque jour* les billets de nuit au magistrat. Il fut donc porté plainte, le 31 mai 1729, contre Schwab par le fiscal Kestler devant le magistrat, qui le condamna à l'amende de 10 écus et lui enjoignit de renvoyer les deux Juifs; il pouvait garder chez lui son beau-père et son précepteur.

Ce même Kestler se plaignit de nouveau, le 6 mai 1733, auprès du magistrat au sujet d'un Juif étranger qui logeait chez le rabbin « cause de certaines friponneries commises à la dernière foire » (*P. J.*, XLV et XLVI).

Lorsque Schwab était venu à Haguenau, il y avait trouvé un Schohet d'un certain âge, nommé Schmuhlen ou Samuel, et qui prit son parti. Cette attitude paraît avoir suffi aux préposés pour les indisposer contre lui et lui créer toutes les difficultés possibles. Samuel s'en aperçut bientôt; aussi demanda-t-il, le 3 septembre 1725, au magistrat d'être maintenu dans ses fonctions. Le magistrat s'y prêta volontiers; mais les deux préposés Macholé et Judel protestèrent contre le décret du magistrat et réclamèrent le droit « de choisir *leur égorgeur* attendu qu'ils le salarient »; le magistrat ne tint pas compte de cette protestation et confirma, le 2 décembre 1726, son décret du 3 septembre 1725 (*P. J.*, XLVII et XLVIII).

Judel, un des ennemis les plus acharnés d'Elie Schwab, mourut probablement au commencement de l'année 1737, car, le 4 décembre de cette année, c'est Jacob Alexander qui fut reconnu pour préposé à sa place; mais ce changement n'eut pas une grande influence sur la situation du rabbin. Son propre parent, Aaron-Feistel Moch, qui avait un procès avec un certain Libermann Bonus, n'attendit pas la décision du rabbin, comme on avait l'habitude de le faire à cette époque, mais s'adressa à la juridiction du magistrat. Ensuite ce fut encore le Schohet qui eut à supporter les vexations des préposés. Il fut destitué au commencement de l'année 1742 pour cause d'infirmité, et remplacé. Samuel adressa une plainte au magistrat contre les préposés, et celui-ci prit la décision d'entendre le rabbin et la communauté avant de

porter un jugement; cela se passait le 12 février 1742 (*P. J.*, XLIX à LI).

Au mois de septembre de la même année un fait analogue se produisit pour le chantre ou ministre-officiant, Loeb Schloss. Pour une cause que nous ignorons, il s'était attiré l'inimitié des préposés et de la communauté, de sorte que ceux-ci firent une assemblée, où il fut décidé de le congédier. Mais le rabbin prit parti pour lui et demanda au magistrat, dans une requête datée du 5 septembre 1742: 1° d'ordonner que Schloss fût gardé et maintenu dans ses fonctions; 2° d'ordonner que lui-même fût maintenu en la possession de ses droits d'assister et de présider à toutes les assemblées qui se tiendraient entre les préposés et la communauté à raison des règlements, réception ou démission des chantres, choses concernant les cérémonies de la loi judaïque; 3° de défendre aux préposés et à la communauté de faire aucune assemblée sans son consentement; 4° de les condamner pour l'avoir fait à 500 livres d'amende.

Les préposés et la communauté alléguèrent que, le chantre étant à la charge de la communauté, il lui était permis de le nommer et de le congédier sans le consentement du rabbin.

Le magistrat décida que provisoirement Schloss resterait congédié et que le rabbin et les préposés devaient, dans le courant du mois, soumettre les preuves de leurs allégations réciproques au stettmeister. Les documents ne nous indiquent pas l'issue de ces deux affaires (*P. J.*, LII).

D'autres faits nous montrent clairement qu'on savait recourir aux services du rabbin toutes les fois qu'on en avait besoin. Meyer Anschel, Alexandre et Meyer, fils d'Aaron, ayant refusé de payer leur part des contributions aux frais du culte, avaient été mis au ban de la synagogue par le rabbin sur l'ordre des préposés. Le magistrat qui fut saisi de la chose ordonna, le 31 janvier 1725, que les récalcitrants paieraient, mais défendit au rabbin et aux préposés de faire aucune levée d'argent sans prévenir la communauté (*P. J.*, LIII). C'est encore l'aide du rabbin qui fut invoquée par les cabaretiers Schmule et Senderlé, qui se trouvaient lésés dans leurs intérêts par des coreligionnaires qui vendaient du vin par mesure et demi-mesure et qui logeaient des Juifs étrangers. Ils prièrent le magistrat de faire défendre publiquement par le rabbin à la synagogue de faire pareille chose à l'avenir; il fut fait droit à cette demande le 9 juillet 1731 (*P. J.*, LIV).

La seule affaire dont nous ayons connaissance et où les préposés furent d'accord avec Elie Schwab est celle de David Reims.

C'était là encore un de ces frondeurs toujours disposés à faire une opposition systématique au rabbin. Le seul moyen dont disposait ce dernier était l'excommunication, c'est-à-dire l'exclusion de tous les droits religieux. Ce moyen fut employé contre David Reims, qui, paraît-il, s'était mal comporté à son égard.

Mais, au lieu de s'excuser ou de se repentir, Reims dénonça le rabbin au magistrat et demanda qu'il fût forcé de retirer l'excommunication, injustement prononcée contre lui, et qu'il fût condamné à 500 livres de dommages-intérêts et aux dépens. Le magistrat ordonna, le 2 mai 1729, que l'affaire serait jugée dans les vingt-quatre heures par l'ancien rabbin-commis Moyse-Lévy Gelhaüser (*Revue*, XLI, p. 132) et les trois préposés Macholé, Abraham Moch et Feistel. Ceux-ci prononcèrent leur jugement le 10 mai ; David Reims fut condamné[1] (*P. J.*, LV).

Quelques jours après il adressa une nouvelle requête au magistrat, afin d'annuler le jugement prononcé contre lui par l'ancien rabbin et les trois préposés et de condamner Schwab à 150 florins de dommages-intérêts et aux dépens; le magistrat, loin de commettre une injustice pareille, ordonna, au contraire, le 16 mai, à David Reims de faire ses excuses au rabbin dans sa maison et en présence des quatre préposés, de donner trois cierges à la synagogue et le condamna à l'amende de 3 fl. et aux dépens; par contre, l'excommunication prononcée contre lui devait être levée par le rabbin après la réparation des torts commis envers lui. L'obstination de David Reims fut si grande que même alors il ne céda pas, il interjeta appel devant le Conseil souverain et parvint à faire condamner le magistrat aux dépens. C'est ce qui ressort d'un extrait du procès-verbal de la séance du magistrat, daté du 29 novembre 1729. Il serait intéressant de connaître le texte de cet arrêt du Conseil souverain (*P. J.*, LVI et LVII). Dix ans après Reims fut mis une seconde fois au ban de la synagogue, parce qu'il avait cité le nommé Hirtzel Lévy, qui avait proféré des injures contre lui et sa femme, non pas devant le rabbin et les préposés, mais devant le magistrat. Il porta de nouveau plainte, et le magistrat enjoignit au rabbin et aux préposés, sous peine de 50 écus d'amende, de lever et annuler le ban prononcé contre lui en pleine synagogue (*P. J.*, LVIII).

Outre ces nombreux ennuis, qui provenaient de ses collègues et de ses ouailles, Elie Schwab subit aussi plusieurs malheurs

[1] Je n'ai pas pu trouver dans les archives israélites de Moutzig le document cité par J.-H. Weiss (*Geschichte und rechtliche Stellung*, p. 47). Le nom exact du rabbin-commis est Gelnhäuser = de Gelnhausen.

domestiques. Il fut volé par son propre substitut, Salomon Hirtz, qui, après avoir été arrêté, fut relâché, parce que le rabbin n'avait pas porté plainte (*P. J.*, LIX).

Ensuite il y eut un incendie dans sa maison ; lors de son arrivée à Haguenau, il habitait la maison du nommé Jean Wernert, bourgeois de Strasbourg, qui lui devait de l'argent. Mais celui-ci lui fit intimer l'ordre, le 26 janvier 1724, de vider les lieux dans le délai de trois jours, attendu qu'il voulait le payer. Plus tard, Elie Schwab habita une maison qui lui appartenait, car, après le sinistre, il fut condamné, sur le rapport du procureur fiscal, du 24 février 1744, à 40 livres d'amende, à 15 livres pour les salaires et les droits des personnes qui avaient amené les pompes et qui étaient montées sur son toit lors du feu, et aux dépens. Il lui fut enjoint « très expressément *de faire nettoyer incessamment les cheminées de sa maison*, de continuer à faire ramoner au moins six fois par année celle de sa cuisine, où il faisait du grand feu et les autres à proportion, comme aussi de démolir le tuyau de son fourneau et d'y faire faire une cheminée bonne et assurée, et en attendant de s'abstenir d'y faire du feu, le tout à peine de lui être le feu interdit, et de 100 livres d'amende même de plus grande, s'il y échet, et de tous dommages et dépens » (*P. J.*, LX et LXI).

Lorsque cette cause parut devant le magistrat, le rabbin était en deuil d'un de ses enfants qui venait de mourir, de sorte qu'il ne put pas se présenter pour se défendre ni même donner des instructions à son avocat M. Brendlé. C'est pour ce motif qu'il forma opposition contre sa condamnation, mais il ne parvint qu'à faire réduire son amende de 40 livres à 21 livres, le 27 mars 1744 (*P. J.*, LXII).

Comme si tout cela n'avait pas encore suffi, une nouvelle affaire vint tourmenter Elie Schwab, en 1747. Le nommé Etienne-Louis Bernard, huissier, sergent royal, demeurant à Oberberckheim et, sans doute, juif baptisé, qui avait demeuré autrefois à Haguenau, demanda au rabbin un certificat de la circoncision de son fils Marie-Louis Bernard, né dans le judaïsme, à Haguenau. Comme Schwab refusait de donner ce certificat, parce que ce n'était pas lui qui avait fait la circoncision, Bernard adressa, le 4 mars 1747, une requête au magistrat tendant « à ce qu'il plaise au Magistrat de condamner le rabbin, même par corps, à lui délivrer incessamment un extrait de la circoncision de son fils ».

Schwab fit déclarer par son avocat, M. Rothjacob, qu'il « n'avait point et que ce n'était point à lui non plus d'avoir et tenir ces sortes de registres, mais toujours celui qui fait la circoncision et cela provient de ce qu'il n'est que fort rarement et accidentel-

lement appelé à ces cérémonies, que l'usage étant tel parmi eux, il est dans l'impossibilité de satisfaire le demandeur. »

Le magistrat après avoir entendu Aaron Moch, l'un des préposés, qui confirma les dires du rabbin, ordonna que Bernard devait se pourvoir devant le rabbin et les préposés des Juifs de Haguenau, pour obtenir d'eux un certificat et une déclaration en hébreu et en allemand du jour de la naissance de son fils et « enjoint à iceux de lui délivrer sous les peines de droit » (*P. J.*, LXIII).

Il est facile de comprendre que tant de malheurs durent avoir une influence fâcheuse sur la santé d'Elie Schwab. M. Scheid (*Histoire des Juifs de Haguenau*, p. 81) prétend qu'il fut frappé d'aliénation mentale, mais je n'ai pas pu trouver la source de ce renseignement. En tous cas, il fut atteint de tant d'infirmités que vers la fin de 1747 il dut se démettre de ses fonctions. C'est donc une erreur, si M. Scheid prétend qu'il est mort en 1746. Le 13 décembre 1747, Samuel Halberstadt fut nommé à sa place (*P. J.*, LXIV).

Je n'ai pas pu découvrir la date exacte de la mort d'Elie Schwab. Les mémoriaux alsaciens ne le nomment pas et celui de Metz n'indique que son nom, sans aucun autre renseignement ; malgré les recherches réitérées que M. Marc Lévy, rabbin, et M. Picard, instituteur à Haguenau, ont bien voulu faire au cimetière de cette communauté, ce dont je les remercie ici encore, il n'a pas été possible de trouver le monument funèbre de notre rabbin.

Soultz (Haute-Alsace), 14 novembre 1901.

M. Ginsburger.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

1. Genèse, xli, 16.

La phrase prononcée par Joseph : בלעדי אלהים יענה את שלום פרעה n'a pas paru difficile aux exégètes, qui s'accordent à traduire : « Cela ne dépend pas de moi ; Dieu répondra pour le salut de Pharaon. » Mais avec cette explication, la préposition את est tout à fait détournée de son sens. Et ensuite comment Joseph peut-il dire, avant de connaître le songe, que Dieu l'interprétera pour le salut du roi ? Quoique toutes les versions aient lu le mot שלום, il est permis de se demander si le texte primitif ne portait pas חלום. La phrase signifierait alors : c'est Dieu qui répondra au songe de Pharaon, c'est à dire l'interprétera. L'expression *répondre à un songe* est, il est vrai, inusitée, mais elle est au moins compréhensible.

2. Exode, xiv, 20, et Psaumes, cxxxix, 11.

En araméen אורהא signifie soir, et אור est employé avec le même sens dans la Mischna de Pesahim, i, 1. En partant de là, on est en droit de soutenir que la racine אור peut avoir le sens d'être obscur, et c'est dans cette acception qu'il faut, selon nous, prendre le verbe אור dans deux versets de la Bible : ויאר את הלילה (Exode, xiv, 20), et והלילה אור בעדני (Ps., cxxxix, 11). En effet, dans le premier passage on dit que la colonne de nuée vint se placer entre les Hébreux et les Égyptiens, et qu'il y eut obscurité complète. Pour conserver à ויאר le sens de « éclairer », on a été obligé de recourir à l'explication midraschique d'après

laquelle il y eut de la clarté pour les Hébreux et des ténèbres pour les Égyptiens. Le texte lui-même ne le dit pas.

Dans le verset des Psaumes les mots והלילה אור בעדני sont précédés de ואמר אך חשך ישופני, phrase qui paraît signifier : j'avais pensé que les ténèbres me protégeraient (peut-être faut-il lire ישוכני pour ישופני). Donc והלילה אור בעדני doit exprimer la même idée. Comment אור a-t-il pu arriver à signifier « être obscur » ? Peut-être a-t-on dit : une nuit *éclatante* pour une nuit noire, profonde.

3. Exode, xxxix, 40, et Nombres, iii, 26.

Dans le premier de ces deux versets on rapporte au mot חצר aussi bien le suffixe masculin de מיתריו que le suffixe féminin de יתדתיה. On explique cette anomalie en disant que חצר est des deux genres, et l'on en rapproche l'anomalie toute semblable des mots עמודיו et אדניה (Exode, xxxv, 17), qui se rapportent à חצר. Toutefois l'irrégularité est ici plus étrange, parce que מיתריו est aussi précédé des mots עמדיה et אדניה avec des suffixes féminins. Dans Nombres, iii, 26, on retrouve encore מיתריו, qui, à première vue, semble se rapporter aussi à חצר. Mais ici la plupart des commentateurs (Raschi et les modernes) s'accordent, en dépit de l'apparence, à rapporter le suffixe de ce mot à משכן, qui est dans le verset précédent. En effet, d'après le verset 37, les cordages de l'enceinte étaient confiés aux Merarites. Donc les cordages confiés aux Gersonites ne peuvent être que ceux du tabernacle. Mais il est étonnant alors que les planches et les piliers (avec les chevilles) soient tous confiés aux Merarites, et toutes les étoffes aux Gersonites, tandis que les cordages, qui sont les accessoires des uns ou des autres, sont répartis entre les deux familles de Lévites.

M. Wogue (*a. l.*) rapporte מיתריו dans Nombres, iii, 26, à חצר, comme dans Exode, xxxix, 40, et il distingue entre les cordages inférieurs, qui assujétissaient les toiles de l'enceinte et revenaient aux Gersonites, et les cordages supérieurs, qui étaient l'accessoire des piliers et revenaient aux Merarites. Cette distinction est ingénieuse, et elle s'appuie sur Nombres, iv, verset 26, d'après lequel les cordages des étoffes du parvis sont confiés aux Gersonites. Il est seulement surprenant que dans iv, 26, on dise מיתריהם et dans iii, 26 מיתריו, et l'anomalie grammaticale d'Exode, xxxix, 40, reste à expliquer. Aussi croyons-nous que dans nos deux passages מיתריו se rapporte non pas à חצר, mais à מסך לשער החצר = מסך פתח החצר, qui précède immédiatement. Il n'y a donc plus de difficulté grammaticale. On comprend aussi alors que les cor-

dages soient mentionnés avant les chevilles (יתדות) dans l'Exode. En effet, tandis que les cordages des piliers sont les accessoires des chevilles, les cordages du rideau ne dépendent pas des chevilles. Dans Exode, XXXVII, 18, et dans Nombres, III, 37, il s'agit des cordages qui s'attachent aux chevilles des piliers, aussi bien du tabernacle que du parvis, et le tout est confié aux Merarites. Dans Exode, XXXIX, 40, et Nombres, III, 26, il s'agit des cordages du rideau dont sont chargés les Gersonites, et dans Nombres, IV, 26, il s'agit également des cordages attachant le rideau, mais aussi les toiles du parvis, puisqu'il y a מיתריהם, au lieu de מיתריו.

Remarquons, en terminant, que dans Exode, XXXV, 17, il est possible qu'il faille lire אדניהם au lieu de אדניה, car le suffixe peut se rapporter à עמודיו, comme dans XXVII, 10.

4. Nombres, III, 31, et IV, 5.

Dans le verset III, 31, tout le monde, excepté Ibn Ezra, entend par מסך, le rideau intérieur du tabernacle, appelé d'ordinaire פרכת. En effet, les rideaux d'entrée du tabernacle et du parvis sont confiés aux Gersonites et non pas aux Kehatites (v. 25 et 26). M. Wogue s'étonne avec raison de l'opinion d'Ibn Ezra et va jusqu'à supposer une faute de copiste. Cependant on peut dire à la décharge de ce commentateur que l'explication courante présente aussi une grave difficulté. En effet, ici, le rideau est mentionné après les différents meubles du tabernacle comme s'il était emballé à part. Or, dans IV, 5, on dit que les fils d'Aron enveloppaient l'arche sainte dans le rideau intérieur. Il est donc étrange que dans III, 31, on ait séparé les deux objets. Que cette difficulté soit surmontable ou non, elle peut servir d'excuse à Ibn Ezra, qui aurait dû cependant penser à III, 26, et elle mérite d'attirer l'attention des exégètes.

Mayer Lambert.

UN DIEU NABATÉEN IVRE SANS AVOIR BU DE VIN

Le Dieu d'Israël, ému par le spectacle de Jérusalem et du temple en ruines, vers 536 avant notre ère, et par le repentir de son peuple, a résolu (Isaïe, LI, 22) de restaurer la ville sainte et de lui « prendre des mains la coupe de l'enivrement, le calice de sa

colère ». Il l'interpelle avec compassion (*id.*, LI, 21)[1] : « Or donc, écoute ceci, ô malheureuse, toi qui es ivre, mais non de vin. » L'hébreu וּשְׁכֵרָה וְלֹא מָיִן est traduit en arabe par Saadia (édition J. et H. Derenbourg, p. 79) : יא סכרי לא מן חמר.

Ce passage biblique me revenait en mémoire, tandis que je lisais dans le *Journal asiatique* de 1901 (II, p. 382) l'inscription palmyrénienne si exactement déchiffrée par M. Enno Littmann, le même savant dont j'ai ailleurs loué la restitution complémentaire de l'alphabet safâitique[2]. C'est une dédicace à un dieu qui est appelé (l. 4 et 5) : לשיע אלקום אלהא טבא ושכרא די לא שתא חמר. La traduction ne me paraît pas douteuse : « A Schî'a al-Kaum, le dieu bon et ivre sans avoir bu de vin. » Pour le moment, ne nous occcupons que des épithètes. אלהא טבא = Ἀγαθοδαίμων ne fait pas difficulté. Quant à שכרא, M. Littmann le traduit par « rémunérateur », interprétation qu'il ne justifie par aucun rapprochement. En tout cas, si étymologiquement elle peut se défendre, elle concorde mal avec la déclaration que le dieu était ἄοινος « sans vin[3] », antithèse naturelle avec un dieu « ivre ».

De quelle nature était cette ivresse surnaturelle qui n'avait rien de dionysiaque? L'exaltation poussée jusqu'au délire de la Pythie de Delphes, envahie par la révélation d'Apollon, affolée par la vision du dieu, possédée par le démon de l'oracle, saisie de vertige sur son trépied dans un nuage de fumée enivrante émanée du sol, voilà l'image que me paraît évoquer cette divinité inspiratrice et inspirée, souverainement bonne, que le Nabatéen 'Obaidou, fils de 'Anmou, fils de Sa'dlât, cherche à se rendre propice. Dans quel panthéon se cache quelque autre dieu ainsi caractérisé? Je pose la question aux archéologues, aux mythologues et aux folkloristes.

C'est à ces frères en études, reliées entre elles par l'exégèse des représentations figurées, que je demanderai aussi de m'éclairer sur les analogies et les parentés du dieu שיע אלקום *Schî'a al-Kaum*[4]. Je me bornerai à quelques comparaisons qui, si elles sont

[1] Pour « l'ivresse sans vin », cf. Isaïe, XXIX, 9, dans un tout autre contexte.

[2] École pratique des Hautes Études. Section des sciences historiques et philologiques. *Annuaire* de 1902, p. 87.

[3] L'araméen exprime le vin par le même terme que l'arabe. Rappelons que M. Littmann attribue cette sobriété, non pas au dieu, mais à l'homme, auteur de la dédicace.

[4] Ce même dieu, je crois le reconnaître dans un autre texte nabatéen ; voir Dussaud et Macler, *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel el-Drûz* (Paris, 1901), p. 187, n° 62 *a*, où les trois dernières lettres du nom divin ne sont plus visibles. L'identification avait frappé avant moi mon confrère Clermont-Ganneau ; cf. *Répertoire d'épigraphie sémitique*, publié par la Commission du *Corpus inscriptionum semiticarum*, I (1901), p. 71-74, où le même savant a exposé sa conception provisoire de « ce dieu nouveau ».

admises, contribueront à un déblai provisoire du terrain. M. Littmann a avec raison assimilé ce dieu nabatéen au dieu safâ'itique שיע הקם, avec orthographe écourtée et substitution de l'article ה, comme en hébreu, à l'article arabe אל. Il n'y a donc pas lieu de rappeler les noms théophores hébreu אֶלְקָנִים et sabéen אלקום Halévy, 389, l. 3 et 6), mais plutôt l'un des attributs arabes d'Allâh : *Al-Kayyoûm* (*Coran*, II, 256; III, 1; XX, 110) « le stable, l'immuable ». Plus extraordinaire est l'identité consonnantique avec l'énigmatique אַלְקוֹם (*Proverbes*, XXX, 31) dans le membre de phrase obscur, peut-être altéré : מֶלֶךְ אַלְקוֹם עִמּוֹ. Si c'est le dieu nabatéen qui y a pénétré par effraction avec maintien du second mot dont son nom est composé, מלך et שיע doivent être synonymes. Or, je lis dans le Psaume CXLIV, 10, qu'Elôhîm est הַנּוֹתֵן תְּשׁוּעָה לַמְּלָכִים, Dieu accordant aux rois la puissance d'être ce que l'inscription appelle un שיע des hommes, c'est-à-dire, si je ne m'abuse, leur protecteur. De telle sorte que le dieu, peut-être le demi-dieu, dont le culte est attesté par notre texte, serait avant tout désigné comme la divinité tutélaire de la région. Un composé tel que שיע אלקום (respectivement שיע הקם) « le protecteur des hommes » ne présente rien de plus étrange que l'appellation du dieu unique en éthiopien : *égzîabhêr*, qu'on le traduise littéralement par « le maître des pays » ou par « le maître des mers ».

HARTWIG DERENBOURG.

SUR QUELQUES NOMS PROPRES TALMUDIQUES

Dans les lignes suivantes je me propose, en me fondant sur des inscriptions récemment découvertes et sur d'autres données, de faire quelques additions à mon travail intitulé : *Beiträge zur nordsemitischen Onomatologie* (Vienne, 1900), et qui a pour objet l'explication des noms propres talmudiques. Je range les noms dans l'ordre alphabétique :

1. אביא (?) (j. *Soucca*, 53 *a*). Sur ce nom on peut comparer le nom syriaque que l'on rencontre dans *The book of the bee* (*Anecdota oxoniensia*, I, 2e partie, p. 137 du texte syriaque) אבָּיא... מן שבטא דבנרמין..., et qui désigne l'un des traducteurs de la Bible. La ponctuation fait lire « Abbâyâ » (cf. le texte anglais dans Budge, p. 121, note 4). Le grec Ἀββαίου (voir mes *Beiträge*,

p. 6) est mis par Lidzbarski (*Ephemeris*, II, p. 216) en rapport avec עַבַּי = עבדי, ce que je ne puis admettre.

2. אבא אלידו (b. *Sanhedrin*, 113). Ce nom se trouve dans les inscriptions sous la forme Ἀβοελία (*Beiträge*, p. 9), et l'on rencontre un pendant intéressant dans le persan באבא אליא; cf. Bacher, dans *ZFHB*, V, 1901, p. 81, note 1.

3. אינייני (*Beiträge*, *s. v.*) est expliqué par Schlatter (*Verkanntes Griechisch* dans *Beiträge zur Förderung christl. Theologie*, IV, 4, p. 50) comme étant le grec Αἰνίας, qui se rencontre dans des inscriptions de provenance sémitique.

4. ברוכי (*Sanh.*, p. 17; *Beiträge*, *s. v.*) est comparé par J.-H. Mordtmann (dans une lettre) avec Βαρωχίας, nom d'un évêque de Dora (Reland, *Palestine*, p. 531).

5. ברוקה (*Beiträge*, p. 15) se rencontre à Palmyre, sous la forme ברוקא; cf. *Répertoire d'épigraphie sémitique*, 1901, I, p. 36; n° 43; Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 207, Waddington, n° 2016, Βαρκαῖος, nabatéen ברקון et sabéen ברקם.

6. דימי (*Beiträge*, p. 17) est, d'après Schlatter, *l. c.*, p. 58, une abréviation de Δημήτριος.

7. זבינא (*ib.*, p. 20) est à mettre en rapport avec Ζαβῖνας qui se rencontre chez Josèphe, *Antiquités*, XIV, 9, 3 (Krauss).

8. חביבא (*ib.*, p. 21) est fréquent dans les inscriptions. On peut comparer maintenant le palmyrénien חביבי בר חביבי (*Répertoire*, *ib.*, p. 37, note 44). Sur le phénomène que j'ai signalé incidemment (p. 13, n. 1), à savoir que le père et le fils portent le même nom, on peut comparer, pour une époque postérieure, la liste des générations portant le nom de דוד chez Bacher (*Hebräisch-persisches Wörterbuch*, p. 7). Le *Corpus inscr. græc.*, n° 9900, présente aussi le nom « Ἰακωβ Ἰακωβου ».

9. חורן. A ce nom palmyrénien, qui est peut-être attesté par le Talmud (cf. *ib.*, p. 22), on peut joindre un passage du premier livre des Macchabées, II, 5 : « Ἐλέαζαρ ὁ ἐπικαλούμενος Αὐαράν ». Voir déjà M. Levy dans le *Jahrbuch für Geschichte der Juden und des Judenthums*, II, 1861, p. 293.

10. חייתא (*Moëd Katan*, 29 *a*) est expliqué par Nöldeke (dans une lettre) par sage-femme (contre les *Beiträge*, p. 22).

11. חלפתא (*ib.*, p. 23). Pour ce mot fréquemment employé, on peut comparer le mandéen מהלפתא chez Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, 1898, n° 1. Nöldeke (*WZKM*, XII, p. 144) en rapproche le grec Ἀντίγονος et l'abyssinien *Kâsâ*; voir aussi *Répertoire*, p. 39, n° 48.

12. טיטוס. Sur ce nom, qui est surprenant chez les Juifs (voir *Beiträge*, *s. v.*), on doit comparer maintenant le nom qu'on lit

dans une inscription : Τίτος ἱερεὺς Ἰαύδα, et sur lequel Dussaud et Macler (*Voyage archéologique au Safâ*, 1901, p. 213) font la remarque suivante : « Il vaut mieux admettre que l'inscription est mal rédigée et lire : Τίτος Ἰαύδα ἱερεὺς. Ἰαύδα est pour Ἰούδα, nom essentiellement juif. Ce Ἰαύδας dut abjurer la foi juive et donner le nom de Titus à son fils en l'honneur d'Antonin le Pieux. »

13. להמא (*Beiträge*, p. 27). On peut y comparer encore להמן ; mais cette leçon n'est pas sûre ; cf. *Eroubin*, 63 *b*, où les mss. donnent והמן (Rabbinowicz, *a. l.*). L'on peut en rapprocher l'arabe وهم. R. Hananel lit המן ; cf. האמן sur un sceau hébreu chez Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 12, n° 5.

14. מבגאי. Sur ce nom (*l. c.*, p. 28), on peut comparer maintenant Clermont-Ganneau, *Recueil*, IV, § 16, p. 99-112 (1900).

15. מלוך (*ib.*, p. 29). A ce mot talmudique on peut comparer Μαλωχᾶ (au génitif) chez Waddington, n° 2608 (J.-H. Mordtmann).

16. עלובאי. Sur ce nom talmudique (*Tos. Yebamot*, I, p. 241, l. 25), cf. maintenant le palmyrénien עלבן (*Répertoire, l. c.*, p. 37, n° 44).

17. עקיבא. Ce nom du Tanna bien connu se trouve sur une inscription palmyrénienne, עקיבא בר עתעקב ; cf. Gottheil, *Journal of the american oriental society*, 1901, vol. XXI, p. 111.

18. רבינא. Ce nom du rédacteur du Talmud est expliqué ordinairement comme venant de אבינא, d'après l'étymologie talmudique de *Baba Meçia*, 86 ; mais on le rencontre dans une inscription nabatéenne, *C. I. S.*, *nabatéen*, 287. Les rédacteurs du *Corpus* lisent רביבא ou דביבא. Clermont-Ganneau, *Recueil*, IV, p. 122, n° 1, lit רפינא. Dussaud et Macler, au contraire (*l. c.*, n° 12, p. 185 et s.), y voient avec raison רבינא ; ils y rattachent le nabatéen רבאנא, qui se trouve dans une inscription bilingue : Ῥαβάνης Μο[ε]ίζου : רבאנא. מעיתר.

19. שבתי (*Beiträge*, *s. v.*). Sur ce nom on peut comparer le mandéen פת שאפתא = בת שבת, née le sabbat (Pognon, *l. c.*, n° 11 ; Nöldeke, *l. c.*, p. 143).

20. שיזבי (IIIe ou IVe siècle, p. e. *Sabbat*, 23 *b*). On peut y comparer שזב dans une inscription araméenne chez Nöldeke (*Sitzungsberichte der Berliner Acad.*, 1884, p. 816), qui dit que ce nom vient soit de l'araméen שזב « sauver », soit de l'arabe شَزِب, « être sec, maigre ».

H.-P. Chajes.

UNE ACCUSATION DE MEURTRE RITUEL

A WALDKIRCH EN BRISGAU (1503)

Sous le titre de *Die Kindermorde zu Benzhausen und Waldkirch im Breisgau*, un des derniers fascicules de l'*Alemannia*[1] contient une assez importante étude de M. Pfaff, consacrée à une de ces accusations de meurtre rituel qui se multiplièrent vers le début du XVIe siècle. C'est l'histoire d'un enfant de sept ans qui aurait été vendu par son père à des Juifs de Waldkirch en Brisgau et mis à mort par eux aux approches de Pâques 1503. Cette affaire a déjà été examinée par M. A. Lewin dans son travail sur les Juifs de Fribourg[2]. Elle avait, d'ailleurs, laissé des souvenirs dans la mémoire populaire : une chronique polonaise, reproduite dans les *Acta sanctorum*[3], en fait mention; il se conserve à Buchheim, près de Fribourg, un tableau qui rappelle cette « terrifiante histoire » (erschöckliche hinstori), et Jean Eck, dont on connaît la belle impartialité à l'égard des Juifs[4], y consacre une partie d'un de ses libellés[5], où il raconte comment il a vu le cadavre et touché la blessure[6]. Enfin au début du XVIe siècle avait été imprimé, sans date et sans nom d'auteur, un poème de huit cents vers intitulé : *Ein seltzame Kouffmanschatz, wie ein man sein leipliche kind nüwlich den Juden verkoufft hat und das kind zu tod gemartert worden ist..*

C'est ce poème que réédite d'abord M. Pfaff, en l'attribuant soit à Eck, soit plutôt à Murner. Mais l'intérêt de cette publication est surtout dans les pièces tirées des archives de Fribourg qui accompagnent cet article, et que M. Lewin semble n'avoir pas toutes connues. Ce n'est pas que ces documents ne laissent subsister aucune obscurité. On y voit comment des Juifs furent brusquement arrêtés, relâchés, arrêtés de nouveau, non seulement à Waldkirch, mais à Villingen, à Mulhouse, à Colmar, à Bollwiller,

[1] T. XXVII (Fribourg, 1900), p. 246-297.

[2] *Juden in Freiburg in B.* (Trèves, 1890; in-8°), pp. 93-96.

[3] 20 avril, avril II, p. 839, appendice.

[4] Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. M. Bloch, V, pp. 75-76.

[5] *Ains Judenbüechlinsverlegung* (Ingolstadt, 1541, in-4°). Voir sur cet ouvrage Th. Wiedemann, *Dr. Johann Eck* (Regensburg, 1865), p. 636.

[6] Mais la question est de savoir si ce cadavre est celui d'un enfant tué par des Juifs.

etc. ; puis transportés de Waldkirch à Fribourg, de Fribourg à Ensisheim ; on y voit l'instruction dirigée par Nicolas Ziegler, plus tard vice-chancelier de l'Empire, dans un esprit qui n'est guère celui de la pure justice[1], se poursuivre si lentement que plusieurs des accusés meurent en prison ; on y voit l'hostilité des habitants de Fribourg, qui avaient réussi en 1401 à faire expulser les Juifs, après le meurtre d'un enfant à Diessenhofen, et qui espèrent bien par le même prétexte leur faire interdire, malgré l'empereur, tout passage à travers la ville ; on y voit l'excitation populaire arrivée à ce point que les malheureux accusés sont, dit une pièce officielle, plus en sûreté en prison que chez eux. Mais on n'y voit pas de manière décisive sur quelles preuves et Jean Eck et le poète anonyme appuient leur conviction.

Deux individus, Hans Giesebrecht et Michel Huhn, ont été arrêtés pour vol : en veine d'aveux, ils déclarent avoir aidé des Juifs à tuer un petit chrétien, puis ils sont allés distribuer le sang recueilli à différents Juifs d'Alsace. Ils ne s'arrêtent d'ailleurs pas en si belle voie : il y a huit ou dix ans à Tettenbach, ils ont de même assisté le Juif Salomon et un de ses coreligionnaires dans un de ces meurtres d'enfants, et il y a trois ans, c'est le fils d'un charbonnier de Siegelau qu'ils ont vu « sacrifier ». Et encore pendant l'automne de 1503, Huhn a dû repousser avec indignation les offres d'une bande de Juifs qui lui demandaient de leur livrer un jeune chrétien. A examiner de près ces interrogatoires, on s'étonnera de certaines invraisemblances ; mais il en est une qui frappe l'esprit : Que viennent faire ces chrétiens dans cette cérémonie *rituelle ?* Les lecteurs du *Mystère du sang*, de M. Desportes (si nous osons citer ici un tel livre) savent de quel mystère les Israélites entourent leurs pratiques sanglantes. Pourquoi mettre des étrangers dans ce « secret[2] ».

Deux chrétiens auraient assisté au meurtre de 1503? Or, si l'on en croit Giesebrecht, les Juifs étaient au moins cinq ou six : étranges massacreurs qui éprouvent encore le besoin de s'adjoindre deux hommes pour pratiquer une saignée — car ils ne voulaient pas le tuer — sur un enfant de sept ans ! Mais il faut surtout remarquer qu'on ne tira aucun aveu des Juifs : la torture n'amena qu'une vague promesse de conversion de la part d'un

[1] Un rapport de Ziegler à Maximilien du 16 juillet 1504 montre suffisamment cet état d'esprit. Voir ses réflexions sur le judaïsme (*Alemannia*, *l. c.*, p. 281), sur la rétractation d'un des accusés chrétiens (p. 280). Il juge bon d'accompagner ce rapport d'un récit d'une affaire analogue (Endingen, 1470) à la suite de laquelle les Juifs avaient été brûlés « bien qu'ils n'eussent pas non plus avoué ».

[2] Livre III, ch. I.

d'eux. Par contre, un des chrétiens, au moment de l'exécution, s'était rétracté et avait reconnu fausses ses accusations contre les Juifs. Enfin, une requête des habitants de Fribourg à Maximilien (5 avril 1505) nous fait connaître le jugement définitif : les Juifs furent remis en liberté. — Dès juillet 1504, deux chrétiens, sans compter le père de la victime, avaient été exécutés.

On voit l'intérêt des documents publiés par M. Pfaff. Nous regrettons que l'éditeur n'ait pas cru devoir — ne fût-ce que d'un mot — critiquer la valeur de ces textes et la portée de ces accusations. La question mérite d'être examinée de plus près. On ne saurait oublier ici que le célèbre enfant de la Guardia, qui — comme chacun sait — fut massacré par les Juifs, n'a peut-être jamais existé.

PAUL HILDENFINGER.

BIBLIOGRAPHIE

דורות הראשונים **Dorot Harischonim.** Die Geschichte und Literatur Israels, von Isaac Halevy. Th. II. umfasst den Zeitraum von der Beendigung der Mischnah bis zum Abschlusse des Talmuds. Francfort, impr. Slobtzky, 1901 ; in-8° de 619 p.

M. Isaac Halévy a publié son grand ouvrage historique en commençant par la fin. Quatre ans après l'apparition de la troisième partie [1], qui embrasse la période s'étendant de la clôture du Talmud aux derniers Gueonim, nous recevons la seconde partie, qui forme un volume double du précédent, et qui va de l'achèvement de la Mischna à la clôture du Talmud. Dans la courte préface de la troisième partie, l'auteur déclarait qu'il était superflu de faire une introduction sur le but et la méthode de son œuvre, parce que la science de l'histoire juive (חכמת דברי הימים לבני ישראל), surtout en ce qui concerne les périodes des Tannaïm, Amoraïm, Saboraïm et Gueonim, en est encore à ses débuts : ce qui a été fait jusqu'à présent dans ce domaine ne peut être considéré que comme un essai servant à poser les fondations. Un nouveau travail n'a donc besoin ni de justification ni d'excuse.

Ces quelques mots de la préface marquent la position que prend l'auteur vis-à-vis de ses prédécesseurs, mais ne laissent pas du tout soupçonner le genre de critique qu'il exerce à leur égard et le ton qu'il emploie.

Si je relève ce point dans le compte rendu que je fais de la seconde partie, c'est pour indiquer la particularité saillante de cette œuvre, au point de vue de la forme. Le livre de Halévy, et cela est encore bien plus vrai de la seconde partie que de la troisième, n'est, en dépit de son étendue et de son contenu remarquablement riche et important, qu'un *pamphlet* contre la science juive moderne. Non

[1] דורות הראשונים, 3e partie, Presbourg, 1897, 316 pages. (Le titre allemand contient encore l'indication *Zur Geschichte der jüdischen Literatur.*) Quelques chapitres ont paru en français dans les volumes XXXIII et XXXIV de cette *Revue*. Voir aussi l'article de M. Epstein sur les Saboraïm, *Revue*, XXXVI, p. 222-236.

seulement Halévy critique avec âpreté et sans ménagement ceux qui ont traité avant lui les questions historiques dont il s'occupe, mais il joint à sa critique, d'une manière constante et fatigante, des attaques malignes, parfois vraiment venimeuses, contre toute cette science de l'histoire juive que nous sommes habitués à regarder comme une des conquêtes les plus considérables du XIXe siècle. Il ne lui suffit pas de rectifier les erreurs et les méprises de Rapoport, Frankel, Weiss et Graetz — il ne s'occupe guère des autres historiens ; — mais il en tire la conclusion que toutes les recherches scientifiques des savants allemands (חכמי אשכנז est le nom général des représentants de l'histoire juive moderne) ne valent rien, et que l'histoire du judaïsme, spécialement pendant la période talmudique, a besoin d'être exposée d'une manière nouvelle et plus exacte et que, pour cela, il faut utiliser et fouiller la littérature talmudique mieux et plus profondément qu'on ne l'a fait. Halévy lui-même donne dans son ouvrage une contribution à cet exposé ; car, à côté de la polémique contre les théories et les opinions de ses devanciers, il consacre de nombreux paragraphes de son ouvrage à transformer les données isolées et les indications fournies par les sources en un tableau cohérent des personnalités et des événements. Je ferai ressortir plus loin les passages de son œuvre qui contiennent des conceptions et des points de vue nouveaux, mais je remarque déjà ici qu'on ne pourra les apprécier dignement que lorsque la première partie, dont Halévy est encore débiteur, aura paru, et que l'on y verra sur quoi se fondent les idées de Halévy concernant le développement de la tradition. Pour le moment, nous en sommes réduits à deviner les prémisses sur lesquelles il s'appuie en nous aidant des différents renvois au contenu de la première partie; mais nous ne pourrons saisir complètement la manière dont Halévy conçoit l'histoire que lorsque cette première partie aura été publiée.

Avant d'examiner de plus près la deuxième partie de l'œuvre de Halévy, j'en résumerai le contenu, car l'auteur a négligé de donner une table des matières. La première division contient, en six chapitres, une introduction à la fin de la période des Tannaïm (p. 1-18). La fin de cette période elle-même est traitée en quarante chapitres (p. 19-161) et forme la seconde division. La troisième (p. 162-252) a pour titre : בבל וארץ ישראל et comprend vingt-quatre chapitres qui sont consacrés aux relations entre les écoles de la Palestine et celles de la Babylonie à la fin de la période des Tannaïm et sous les premiers Amoraïm. La quatrième division (p. 253-603) a pour objet la période des Amoraïm ; les quarante premiers chapitres (p. 253-399) sont réservés aux Palestiniens et les autres aux Babyloniens. Le livre se termine (p. 605-619) par des additions et rectifications.

Comme on le voit, nous avons dans ce volume une histoire des écoles de la Palestine et de la Babylonie du IIIe au Ve siècle. Ce qui est en dehors de ce laps de temps n'est mentionné qu'incidem-

ment; l'auteur ne tient pas du tout ce que promet le sous-titre allemand de l'ouvrage : « Histoire et littérature d'Israël ». Même dans l'utilisation de la littérature traditionnelle, l'auteur sans s'expliquer là-dessus, se borne presque exclusivement à prendre pour sources le Talmud babylonien et le Talmud palestinien et il laisse de côté toute la littérature midraschique, même le midrasch tannaïtique. De là vient, par exemple, que le dernier chapitre de la deuxième division (p. 152-161), qui traite des Baraïtot désignées sous le nom de *Tanna di bê R. Ismael*, ne touche pas aux questions qui se rattachent au Midrasch de l'école d'Ismael et de l'école d'Akiba, non plus qu'aux Midraschim tannaïtiques eux-mêmes, dont la rédaction finale appartient à la clôture de l'époque des tannaïm. On doit encore relever comme lacune dans l'exposé que fait Halévy de la période des Amoraïm, d'avoir exclu de ses recherches l'Agada et les Amoraïm les plus éminents dans ce domaine.

Nous avons déjà dit que Halévy, en critiquant la science juive moderne, ne vise que les principaux représentants de cette science. Mais celui qui condamne en bloc les recherches des « savants allemands » et les résultats qu'ils ont obtenus, comme fait l'auteur, aurait dû élargir la base de son jugement. Il n'aurait pas dû se contenter d'indiquer les erreurs qui se rencontrent dans les œuvres de Rapoport, Frankel, Graetz et Weiss, mais il aurait dû consacrer à ces œuvres un examen approfondi et général; il aurait dû ensuite étudier et critiquer les autres représentants de la science moderne du judaïsme.

On me permettra de citer une série de passages du présent volume où l'auteur aurait eu pour devoir de renvoyer à mon ouvrage sur l'Agada et en aurait profité pour éclaircir les points particuliers dont il est question dans ces passages.

P. 27. — Comme citation pour l'Amora Mani l'ancien (Mani I) H. indique j. *Sabbat*, I, 2 (2 *c* 24), où Hiyya b. Abba adresse une question à Mani (Frankel, *Mebô*, 114 *b*, a fait de même). Mais on doit lire au lieu de ר׳ חייא בר אבא, ר׳ חייא בר אדא, et l'interlocuteur est Mani II, voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 444.

P. 52 et suiv. — Que Sinaï est compté parmi les Tannaïm, c'est ce que j'ai démontré péremptoirement, *Ag. d. Tann.*, II, p. 543.

P. 62. — Sur חוניא דבית חוורן et la leçon חניא pour חוניא, voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 566.

P. 64, remarque. — Sur la leçon corrompue ר׳ שמעון בן יוחי, au lieu de ר׳ שמעון בן יהוצדק, voir *ib.*, I, p. 121, 1.

P. 68. — Comme élèves de Josué b. Lévi on nomme Simon (ר׳ סימון) et Simon b. Pazzi. J'ai montré que ר׳ סימון n'est autre que ר׳ שמעון בן פזי, dont le nom entier ne se rencontre que dans le Talmud babylonien, tandis que les sources palestiniennes portent ר׳ סימון. Voir *ib.*, I, p. 130; II, p. 43; III, p. 160.

P. 185. — Sur le Tanna Isaac, voir *Ag. d. Tan.*, I, p. 397 (cf. *Revue*, t. XXIX, p. 81).

P. 190 et suiv. — Sur le message des autorités palestiniennes à Hanania le neveu de Josué, voir *ib.*, I, p. 390.

P. 248. — Sur Mar Ouqba le jeune, voir *Ag. d. babyl. Am.*, p. 74, note 9.

P. 258 et suiv. — J'ai montré, dans *Ag. d. pal. Am.*, I, p. 1 et suiv., que Hanina b. Hama est venu de Babylonie en Palestine.

P. 265, note. Cf. *ib.*, I, p. 341, 2.

P. 277. — Sur Hanina, le lecteur de la Bible (ר' חנינא קרא), voir *ib.*, I, 6.

P. 293. — Les relations de Yohanan avec Hizqiyya et Juda, les fils de Hiyya, sont décrites d'une manière incomplète. Voir un exposé plus exact, *ib.*, I, 49.

P. 297 et suiv. — Le court chapitre sur Jonathan (dont le nom complet, Jonathan b. Eléazar, n'est pas du tout mentionné) aurait pu être complété à l'aide de l'*Agada des Amoraïm palestiniens*, I, p. 58 et suiv., de même le chapitre précédent sur Josué b. Lévi, à l'aide du même ouvrage, I, 124 et suiv.

P. 318. — Sur la situation de Simon b. Lakisch dans l'école de Hanina à Sepphoris, voir *ib.*, I, p. 346.

P. 328. — Pour l'origine babylonienne d'Eléazar b. Pedat, voir *ib.*, II, p. 1.

P. 357-362. — Les développements de Halévy sur Yirmeya et ses relations avec les écoles de la Palestine et de la Babylonie n'ont d'autre contenu que ce que j'ai expliqué d'une façon plus brève, *ib.*, III, p. 96.

P. 393. — Les relations de Yosé avec Jacob b. Acha ont été expliquées plus exactement par moi, *ib.*, III, 232.

P. 435 et suiv. — J'ai essayé de résoudre les difficultés des données talmudiques sur l'âge de Rabba et d'Abbayé dans l'étude chronologique qui se trouve en appendice à l'*Agada des Amoraïm babyloniens*, p. 148 et suiv.

P. 458. — Sur Abba l'ancien, voir *Agada d. pal. Am.*, III, p. 517 et suiv.

P. 500 et suiv. — Sur Nahman b. Yishak, voir *ib.*, p. 134 et suiv.

P. 502. — Sur le passage de j. *Sabbat*, IX, 2 (12 *a*) cité en note, voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 673, n. 1.

P. 577. — Sur le rapport de Hananya (de Sepphoris) avec Mani II, voir *ib.*, III, p. 447.

Cette énumération de passages, qui ne concerne que mon livre sur l'Agada, peut servir d'exemple pour montrer comment Halévy néglige la littérature moderne, qu'il condamne, comme on l'a vu, en bloc d'une manière si sévère. Ce jugement est fondé sur les nombreuses méprises et erreurs que Halévy, grâce à une grande pénétration et une connaissance approfondie des sources, a relevées dans les œuvres des auteurs nommés ci-dessus et qu'on doit sans réserve reconnaître comme telles. Mais il est clair que la découverte d'erreurs et d'inexactitudes isolées, si nombreuses qu'elles soient, ne

donne pas le droit de condamner sans appel l'œuvre dans laquelle elle se rencontrent, ni l'auteur de cette œuvre, ni tout le mouvement auquel l'auteur appartient. Si l'on usait de ce droit envers Halévy, on serait amené à porter sur lui un jugement tout aussi rigoureux et à tenir pour non avenus les nombreux résultats nouveaux et certains de ses recherches. En fait, Halévy, dans le présent volume, a assez fréquemment utilisé d'une façon inexacte les données des sources et usé d'une argumentation erronée, comme je vais en donner maintenant des exemples.

P. 13. — Halévy cite, pour déterminer le temps où a vécu Simon b. Yohaï, la Baraïta qui commence par les mots מעשה בתלמיד אחד, et donne comme fin de la Baraïta les mots : ואותו תלמיד ר' שמעון בן יוחי הוה. Mais ces mots n'appartiennent plus à la Baraïta ; ils sont placés au bas du morceau entier comme indication anonyme du Talmud, et c'est pourquoi on emploie l'araméen הוה (non pas היה). Cette indication, reposant sur une opinion quelconque de l'école, ne peut pas être considérée comme historiquement exacte (voir Frankel, *Darkhé Mischna*, p. 168 ; *Agada d. Tannaiten*, II, p. 7 et suiv.), ni, par conséquent, servir à des déductions chronologiques.

P. 55. — Dans l'entretien qui est rapporté entre R. Jonathan et R. Simaï (*Baba Mecia*, 90 *b*), le Tanna Jonathan serait, d'après Halévy, Jonathan b. Joseph, l'élève d'Ismael. Mais comme, d'après Halévy, lui aussi, Simaï était un des derniers Tannaïm et était donc, de toute façon, plus jeune et moins considéré que le Tanna Jonathan, on ne comprend pas comment la question de Jonathan à Simaï peut être introduite par les mots בעא מיניה ר' יונתן מר' סימאי et comment la réponse de R. Simaï débute par les mots : מבית אביך אתה למד. De la tournure de l'entretien on voit que Jonathan s'adresse à Simaï, celui-ci étant plus considéré et plus âgé. Il s'agit donc de Jonathan b. Eléazar, l'Amora. J'ai trouvé la confirmation de l'origine sacerdotale de ce docteur dans l'épithète de שר הבירה et איש הבירה qui accompagne son nom (*Agada d. palaestin. Am.*, I, p. 58, n. 2). L'argument que Halévy a tiré contre cette origine, de *Berachot*, 18 *a*, n'a pas de valeur, car le récit parallèle que l'on trouve dans j. *Berachot*, 4 *c-d* (cf. *Koh. rabba* sur IX, 5) et que Halévy a négligé, tout en le citant à une autre occasion (p. 76), montre que la conversation entre Jonathan et Hiyya a eu lieu pendant que tous deux marchaient devant le cercueil du Tanna Simon b. José b. Lakonia. Bien que Jonathan fût prêtre, cela ne l'empêchait pas de rendre les derniers honneurs à son maître[1] (voir *Ag. d. Tann.*, II, p. 489, n. 2 ; 526, n. 3). — Je signale encore la conjecture émise par Halévy (p. 65, note 15), d'après laquelle, dans la phrase de j. *Teroumot*, IX, 4 (46 *d*, l. 9) ר' עקיבא שאל את ר' שמעון בן יוחי, les deux noms se-

[1] Cf. j. *Berachot*, 6 *a*, où l'on répond à la question כהן מהו שיטמא לכבוד רבו ; j. *Nazir*, 56 *a*. Voir aussi les Tosafot sur *Ketoubot*, 103 *b*, *s. v.* אותו היום.

raient altérés : ר' שמעון serait pour ר' סימאי (et on y aurait ajouté בן יוחי), et ר"ע serait pour ר' ר"נ, une abréviation de ר' יוחנן. Cette hypothèse est non seulement tout à fait forcée (il n'y a pas d'exemple de ר"נ pour יונתן), mais elle est encore inutile. On doit plutôt admettre que l'Amora Abin a rapporté la question adressée, d'après le Talmud de Babylone, par Jonathan à Simai comme une interrogation qu'Akiba aurait posée à son élève Simon b. Yohai à titre d'épreuve. Des traditions divergentes de ce genre ne sont pas rares.

P. 58. — Dans la Baraïta de *Baba Kamma*, 59 *a*, un morceau halachique est introduit par les mots suivants : ר' שמעון בן יהודה אמר משום ר' שמשון בן מנסיא. Dans le passage parallèle, *Ketoubot*, 39 *a*, les mots בן מנסיא manquent. Halévy tient la première leçon pour exacte et ajoute les mots manquants dans *Ketoubot*. Il trouve cette correction si évidente qu'il en tire des conclusions pour fixer l'époque de Simon ben Yehouda et y revient ensuite (p. 59 en bas) en disant : ור' שמעון בן יהודה מלבד מה שנתבאר שאמר בשם ר' שמעון בן מנסיא. En réalité, c'est la leçon de *Ketoubot* qui est exacte, car d'après le témoignage de Rabinowicz (tome XII, p. 129) les mots בן מנסיא manquent dans tous les manuscrits, y compris celui de Munich, dans le passage de *Baba Kamma*. Ce qui prouve encore la justesse de cette leçon, c'est le fait que Simon b. Yehouda ne transmet presque partout que les enseignements de Simon b. Yohaï, tandis que Simon b. Menasia rapporte, lui aussi, les opinions de ce docteur.

P. 59 et suiv. — Des mots de la *Tosefta Kilaïm*, ch. III : ר' שמעון בן יהודה אומר משום ר' אליעזר בר שמעון, Halévy tire la même conclusion que de la fausse leçon de *Baba Kamma*, 59 *a*. Mais ici aussi la leçon exacte ר' שמעון, au lieu de ר' אליעזר בר שמעון, se trouve non seulement dans l'édition de Zuckermandel (p. 77, l. 22), mais aussi dans la Baraïta, négligée par Halévy, du Talmud de Jérusalem, *Kilaïm*, v, 7 (30 *a*, 3). Simon b. Yehouda ne rapporte donc pas ici non plus un enseignement d'Eléazar b. Simon, mais de son père Simon (b. Yohaï). Comme je l'ai constaté dans *Ag. d. Tann.*, II, p. 77, n. 2, Simon b. Yehouda dans les passages, au nombre de plus de trente, où il est mentionné dans la Tosefta, relate une seule fois (*Baba Kamma*, VI, 21) l'opinion d'Akiba et outre cela toujours celle de R. Simon b. Yohaï.

P. 105. — Yehouda b. Simon, au nom duquel Yohanan rapporte une opinion (*Baba Batra*, 114 *b*), est désigné par H. comme appartenant aux derniers Tannaïm (מהתנאים האחרונים). Ce n'est prouvé par rien. Il résulte bien plutôt des données réunies par moi (*Ag. d. pal. Am.*, III, p. 604 et suiv.) que Y. b. Simon (écrit le plus souvent ר' יודן בירבי שמעון) est un contemporain de Yohanan plus âgé que lui et était en controverse avec les maîtres de Yohanan, Yannaï et Hanina, par conséquent était un des anciens Amoraïm.

P. 176. — Dans la phrase ודרש והסכים ועלה וקבל הלכה (j. *Pesahim*, 33 *a* en bas) l'auteur semble n'avoir pas bien saisi le sens de

הסכים, car il dit sur cette phrase : ואין ספק שענין דברי הירושלמי הוא שהוא דרש והסכים כן מעצתו אבל בבל לא היה אז מקום הכרעה והסכמה בגופי תורה. Il prend donc, semble-t-il, הסכים dans le sens de הכריע, décider, établir. En fait, הסכים a ici la même signification que והסכים להלכה (j. *Zebahim*, 13 *a* : אתה דורש ומסכים לשמועה). Hillel interpréta les passages de l'Ecriture en question, et les résultats de son interprétation concordèrent avec la halacha, telle qu'elle était enseignée en Palestine, sans qu'il connût lui-même la halacha. Lorsqu'il alla ensuite en Palestine, il reçut lui-même la halacha traditionnelle.

P. 177. — La supposition de Halévy que Hillel serait allé deux fois de sa patrie en Palestine, et que, avant de s'établir pour la seconde fois et définitivement dans la Terre sainte, il avait fait un long séjour en Babylonie, est possible, mais ne peut pas se démontrer à l'aide des citations que Halévy invoque à l'appui de son opinion.

P. 180. — Halévy croit que dans la phrase de R. Eléazar b. Yosé (*Nidda*, 58 *a*) : וכשבאתי אצל חכמים שבדרום, les *sages du sud* sont les élèves célèbres de R. Akiba : Méir, Yehouda, Yosé, Simon, Eléazar b. Schammoua, parce que, dans un récit concernant les élèves de R. Akiba (*Yebamot*, 62 *b*), il est dit : עד שבא ר' עקיבא אצל רבותנו שבדרום. Mais le passage parallèle à celui de *Nidda*, 58 *a*, qui se trouve dans la *Tosefta* de *Nidda*, VII, 1, porte : וכשבאתי אצל חברי, et cette donnée se retrouve aussi dans une relation semblable de Eléazar b. Yosé (*Tosefta Mikwaot*, IV, 7). Sans aucun doute, le texte de *Nidda*, 58 *a*, avait aussi primitivement אצל חברי שבדרום. Le mot חברי, ou plutôt l'abréviation de ce mot חב', a été échangé en חכמים. Il serait, d'ailleurs, très surprenant qu'Eléazar b. Yosé eût appelé les grandes autorités palestiniennes, dont faisait partie son père Yosé (b. Halafta), « les savants qui habitent dans le sud », alors qu'ils demeuraient presque entièrement en Galilée. Tout au plus aurait-il dit : אצל רבותינו שבדרום, expression qui se rencontre dans la relation sur les élèves d'Akiba. De cette relation, qui a sûrement un fond historique, on peut déduire que les élèves en question, lorsqu'ils reçurent la communication d'Akiba, séjournaient dans le sud ; ce qui était le cas au temps de la guerre de Bar Kocheba ou peu auparavant. Sur les *compagnons* d'Eléazar b. Yosé, dont son père lui-même parle une fois (*Pesahim*, 117 *a* : אלעזר בני אומר... וחלוקין עליו חבריו), on peut voir *Ag. d. Tannait.*, I, p. 387 ; II, p. 412. — Ce qui confirme la correction proposée plus haut, c'est que les mêmes mots se retrouvent dans une relation semblable de Yosiya, l'élève de R. Ismael (*Sota*, 25 *a* ; *Sanh.*, 88 *b*). Il est vrai que Halévy, mais très arbitrairement, admet là aussi qu'il s'agit des élèves précités d'Akiba (p. 81).

Dans le même passage Halévy soutient que le Tanna Yosiya, dont il vient d'être question, était bien plus jeune que R. Méir et était son compagnon (צעיר הרבה מר' מאיר...). Comme unique preuve à l'appui, il invoque le chapitre relatif à Simaï (p. 52 et

suiv.) dans le volume présent. Mais dans ce chapitre, le seul argument tendant à démontrer la jeunesse de R. Yosiya est fondé sur le développement concernant Jonathan, le collègue de Yosiya, qui était en rapport avec Simai, le Tanna postérieur. Mais on a vu plus haut que l'argumentation de Halévy (p. 55) repose sur une supposition erronée.

P. 181. — Halévy émet une opinion arbitraire et contraire à la chronologie exacte, quand il prétend que Yosiya et Jonathan, élèves d'Ismael, dont les sentences sont conservées principalement dans le Midrasch tannaïtique, ont survécu à Juda I, le patriarche, et sont identiques avec ר' יאשיה דמן הוצל et ר' נתן (lire ר' יונתן), qui, d'après Scherira (éd. Neubauer, p. 22), auraient été tannaïm encore après Juda I. Mais chez Scherira ר' נתן est la leçon juste, et il s'agit de Nathan, qui était d'origine babylonienne, mais appartenait aux autorités de Palestine, et qui apparaît, dans la Halacha, surtout comme contradicteur de Juda I. Scherira pouvait fort bien le désigner comme autorité palestinienne (מן התם). Au contraire, Yosiya de Houçal est une autorité babylonienne et ne peut pas être identifié avec Yosiya, l'élève d'Ismael. Pour le distinguer de Yosiya, le contemporain d'Eléazar b. Pedat, on nomme Yosiya de Houçal ר' יאשיה רבה (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 600). Il est possible que Yosiya de Houçal soit un fils du Tanna Ahay b. Yosiya, qui mourut en Babylonie et qui est lui-même considéré avec vraisemblance comme le fils de Yosiya, l'ancien Tanna de l'école d'Ismael (voir *Ag. d. Tann.*, II, p. 393). D'après Halévy, Ahay b. Yosiya était un fils de Yosiya b. Houçal identifié avec l'ancien Yosiya.

P. 184. — Halévy cite des passages où l'on rapporte des controverses entre ר' יאשיה et ר' נתן. Mais dans ces passages ר' נתן est, comme souvent, une abréviation de ר' יונתן (voir *Ag. d. Tann.*, II, p. 353) ; et même pour celui de *Sabbat*, 108 *a*, nous savons par Rabinowicz (*Diqdouqé Soferim*, VII, p. 236) que le ms. de Munich et un autre ont positivement ר' יונתן, et non ר' נתן.

P. 191. — H. cite l'anecdote de *Houllin*, 47 *b* en bas, qui commence par les mots : ר' חנינה חלש על לגביה ר' נתן וכל גדולי הדור et il admet, sans plus amples recherches, que ר' חנניה est le neveu de Josué b. Hananya, que ר' נתן est le Tanna connu et que la scène se passe en Babylonie. Mais tous les manuscrits et aussi les anciennes citations n'ont pas חנניה, mais חנינא ; et, au lieu de ר' נתן, un manuscrit (et aussi l'*Or Zaroua*) porte ר' יוחנן (de ce mot une erreur a fait ר' יונתן, qui a été abrégé ensuite en ר' נתן). Voir *Diqdouqé Soferim*, *ad loc.* (XVI, p. 52 *b*). Dans l'anecdote il est donc question de l'Amora Hanina b. Hama ; le visiteur est le célèbre Yohanan, et la scène se passe à Sepphoris. Les visites que fit R. Yohanan à son maître Hanina à l'occasion de sa maladie sont rapportées également ailleurs (voir *Ag. d. pal. Am.*, I, p. 6 et suiv.)

P. 202. — Le Babli (*Berachot*, 63 *a-b*) et le Yerouschalmi (*Nedarim*, 40 *a* ; *Sanhédrin*, 19 *a*) relatent parallèlement le message des auto-

rités palestiniennes adressé à Hananya, le neveu de Josué b. Hananya (voir *Ag. d. Tann.*, I, p. 390 et s.). Halévy combine les deux relations en admettant que, même d'après le Talmud de Jérusalem, les messagers n'étaient pas Yiçhak et Nathan, qui y sont nommés, mais les savants moins connus, nommés dans le Babli, à savoir Yosé b. Kipper et Zacharia b. Keboutal, tandis que Yiçhak et Nathan, qui demeuraient en Babylonie, reçurent le message et le transmirent à Hananya. Je ne veux pas discuter ici en détail ce compromis. Mais un point doit être considéré comme établi, c'est que dans la relation du Talmud palestinien, telle qu'elle se trouve devant nous, le mot ואוקרון « et il les honora » ne peut se rapporter qu'aux Tannaïm qui y sont mentionnés, Yiçhak et Nathan, et non pas aux messagers mentionnés seulement dans le Babli. Le Talmud de Jérusalem ne connaissait que Yiçhak et Nathan comme ayant apporté le message à Hananya.

P. 208. — Halévy dit que Ammi et Assi, les élèves de Yohanan, étaient d'origine babylonienne (voir aussi p. 427) ; mais ce fait n'est connu que pour Assi, tandis que Ammi, selon toute apparence, était né en Palestine.

P. 213. — Dans l'indication de Scherira Gaon sur Schéla, le chef de l'école de Babylonie, les mots בתר רבי ne sont pas une leçon certaine (voir éd. Neubauer, p. 28); ils sont en contradiction avec les mots וביומיה דרבי, qui introduisent la phrase.

P. 215. — Dans l'indication chronologique fournie par Scherira Gaon, les mots שנת אלפים תתקע"ט ליצירה sont une addition postérieure ; voir éd. Neubauer, p. 28.

P. 224. — De ce qui est dit dans *Sabbat*, 59 *b*, Halévy conclut que Lévi b. Sisi n'est venu en Babylonie que longtemps après que Rab s'y était établi et que les relations entre Abba, le père de Samuel, et Lévi doivent se placer à cette époque. Mais ces relations paraissent être de date plus ancienne ; l'on peut admettre simplement que Lévi avait séjourné en Babylonie déjà avant l'arrivée de Rab, et que ce qui est raconté dans *Sabbat*, 59 *b*, se rapporte au moment où Lévi y vint pour y demeurer définitivement. Car Lévi mourut en Babylonie, et le père de Samuel fit son éloge funèbre (j. *Berachot*, 5 *c*).

P. 226. — Halévy cite la phrase de Yerouschalmi *Sanhédrin*, x, 1[1] (28 *a*, l. 42) : ר' בא בר זבדא בעי קומי ר' זעירא et remarque que ר' זעירא, à qui Abba b. Zabda, contemporain de Ammi et de Assi, adresse sa question, ne peut pas être Zeïra, l'Amora bien connu de la Palestine. De fait, les noms des deux docteurs doivent être intervertis. Car le passage parallèle (négligé par Halévy) de j. *Sabbat*, 8 *a*, l. 25, donne la leçon exacte : ר' זעירא שאל לר' בא בר זבדא. Donc Zeïra est celui qui interroge et Abba b. Zabda celui qui est interrogé (voir aussi *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 16).

[1] Au lieu de פ"ך, lire פ"ר.

P. 272. — Le rapport entre Hanina et Hiyya prend un autre aspect, quand on tient compte de la notice, non mentionnée par H., que fournit sur leur discussion le Talmud *Ketoubot*, 103 *b*, *Baba Mecia*, 85 *b*.

P. 273, note. — A propos du passage de b. *Yebamot*, 93 *a*, il aurait fallu citer aussi le passage parallèle du Talmud de Jérusalem, *Demaï*, 26 *a*, l. 59. Halévy passe sous silence les autres relations entre Yannaï et Hiyya (*Ag. d. Tann.*, II, p. 528 ; *Ag. d. pal. Am.*, I, p. 35).

P. 293. — De *Sabbat*, 112 *b* (où il faut d'ailleurs biffer רבי) il ne résulte pas que Yohanan était vis-à-vis de Hizqiyya, le fils de Hiyya, dans la situation d'élève à maître. Les autres passages où ces deux docteurs sont nommés ensemble sont contraires à cette supposition. Il y a des controverses halachiques entre Hizqiyya et Yohanan ou entre les deux fils de Hiyya et R. Yohanan : פליג בה בני ר' חייא ור"י. Voir *Ag. d. pal. Am.*, I, p. 49.

P. 294. — Halévy parle des relations de Josué b. Lévi avec Bar Kappara et ר' אליעזר הקפר בירבי. Il ne sait pas que ce dernier nom désigne Bar Kappara lui-même, comme je l'ai démontré dans *Ag. d. Tann.*, II, p. 500 et suiv. S'il avait tenu compte, en citant le Babli, *Aboda Zara*, 43, du passage parallèle que présente le Yerouschalmi (*Aboda Zara*, 44 *a* en haut) il aurait aperçu l'identité de ר' אליעזר הקפר בירבי et de בר קפרא.

P. 297. — Yohanan, dans *Houllin*, 45 *a* (cf. *Gittin*, 78 *b*), dit, à propos d'une explication qui lui est communiquée au nom de Jonathan : ידעין חברין בבלאי לפרושי כי האי טעמא. Halévy croit que le mot חברין בבלאי désigne Jonathan (וזה שקרא לו ר' יוחנן חברין בבלאי) sans réfléchir qu'il est question des « compagnons babyloniens » au pluriel. Mais on ne peut même pas déduire de cette phrase que R. Jonathan était d'origine babylonienne (malgré l'explication de Raschi dans *Gittin*, 78 *b*), car on voit par une réponse de Jonathan à Simlaï qu'il était Palestinien (j. *Pesahim*, 32 *a* en bas : מסורת בידי מאבותי שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי). La déclaration de Johanan doit être expliquée autrement que ne le fait Halévy. Elle semble être une locution proverbiale, exprimant une opinion peu flatteuse pour les *compagnons babyloniens*, c'est-à-dire les Babyloniens qui faisaient leurs études dans les écoles palestiniennes. Une telle explication, veut dire Yohanan, est du même genre que celles données par les compagnons babyloniens.

P. 303 (cf. p. 313). — La narration que donne *Kiddouschin*, 44 *a*, semble indiquer que Zeïra était déjà en Palestine au temps où R. Yohanan et Simon b. Lakisch exerçaient ensemble leur activité. Mais dans *Agada der pal. Amoräer*, III, p. 400, j'ai renvoyé à la courte relation parallèle donnée dans j. *Gittin*, 48 *a*, l. 25 (= j. *Kiddouschin*, 62 *b* en haut) et exprimé une opinion qui s'adapte mieux à la chronologie des Amoraïm, à savoir que la narration nous est présentée sous une forme abrégée et que la discussion entre Yohanan et Simon b. Lakisch a été exposée à l'école longtemps après que

ces docteurs étaient morts et est rapportée dans la narration comme s'ils avaient été présents.

P. 304. — L'assertion déduite de *Aboda Zara*, 39 *a*, que Lévi, l'agadiste, élève de Yohanan, mourut du vivant de son maître, est une erreur chronologique. Mais Halévy aurait pu voir par l'anecdote parallèle, rapportée dans le Talmud de Jérusalem (*Ab. Zara*, fin du ch. II, 42 *a*, l. 60), que le passage qu'il cite du Babli ne parle pas de R. Lévi, le célèbre agadiste, mais de son homonyme et contemporain plus âgé, qui est appelé dans le Talmud de Jérusalem, *l. c.*, et ailleurs (*Schebiit*, 36 *d*, l. 42 ; 39 *a*, l. 39) לוי צנבריא, Lévi de Sennabaris. D'ailleurs, le manuscrit de Munich a aussi dans le Babli לוי au lieu de ר' לוי, ce qui doit être la leçon primitive ; il ne s'agit pas de Lévi b. Sisi, mais de Lévi de Sennabaris.

P. 305. — D'après Halévy, le docteur ר' זירא qui, dans le Talmud de Babylone, est souvent nommé avec Rabba b. Nahmani et toujours en second (רבה ור' זירא) ne serait autre que Zeïra, qui avait acquis en Palestine une grande réputation et qui doit être regardé comme une autorité palestinienne. Mais il est sans doute plus juste d'admettre qu'on pense au Zeïra babylonien, qui est nommé aussi avec les élèves de Rabba, Abayé et Raba.

P. 311 (cf. p. 363). — L'opinion que Yirmeya a été, avec Yona, l'auditeur de Yohanan est contraire à toutes les données chronologiques. Halévy le conclut de j. *Yoma*, I, 1 (38 *a*, l. 30), où Yona dit à Yirmeya : עמך הייתי לא אמר אלא... Si nous examinons tout le passage dans le contexte, nous reconnaissons que ce n'est pas Yohanan, mais Hiyya b. Abba que les deux docteurs ont entendu et dont ils ont reçu la décision de Yohanan, discutée dans l'endroit précité. Dans l'indication ר' ירמיה בשם ר' יוחנן (*ib.* l. 28) le chaînon intermédiaire (בשם ר' חייא בר אבא) manque, comme cela arrive souvent. Yirmeya, qui a rapporté principalement les décisions de Hiyya b. Abba (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 97) et a appris notamment de lui les décisions de Johanan, était bien le maître de Yona (*ib.*, III, p. 224), mais il pouvait avoir entendu avec lui Hiyya b. Abba, de même que dans b. *Bechorot* (30 *a* en bas) tous les deux sont désignés ensemble comme élèves de Zeïra : ר' יונה ור' ירמיה תלמידי זעירא (voir *ib.*, III, p. 225, note 1). Il est impossible qu'ils aient tous deux reçu l'enseignement personnel de Yohanan.

P. 311. — De *Nazir*, 55 *b* en haut, Halévy conclut que Yosé, le collègue de Yona dont nous venons de parler, était, avec Jacob b. Aha, l'auditeur d'Eléazar b. Pedath. Yona était un élève de Jacob b. Aha (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 282) ; mais celui-ci (voir *ib.*, III, p. 713) n'est nullement mis en relation avec Eléazar. En réalité, on doit comprendre tout autrement que Halévy le passage qu'il a cité. Yosé dit à Jacob b. Aha : נהיר את דהויתון קיימין בנזיר ואמרינן... ואמר ר' אלעזר... Par là il rappelle à Jacob b. Aha une décision d'Eléazar que l'on citait dans le collège où Jacob b. Aha et d'autres, parmi lesquels Yosé, s'occupaient du traité *Nazir*. Il n'est pas dit qu'Eléa-

zar lui-même y ait donné son opinion et c'est impossible d'après la chronologie.

P. 311 (cf. p. 330, 440). — L'indication donnée par Scherira qu'Eléazar b. Pedat mourut dans la même année que Yohanan, mais ne lui survécut que d'un mois, a été contestée avec raison par Frankel, et Halévy ne la justifie par aucun argument valable.

P. 312. — Halévy identifie Isaac b. Eléazar, qui florissait au IVe siècle à Césarée, avec Isaac b. Eléazar qui prononça l'éloge funèbre de Yohanan conservé dans b. *Moed Katon*, 25 *b*. Mais c'est chronologiquement impossible. Il doit y avoir eu un plus ancien Isaac b. Eléazar (à Tibérias), que l'on retrouve ailleurs (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 718).

P. 313 et suiv. — La relation entre Yehouda b. Parçi et Zeïra n'est pas exposée exactement par Halévy. Le premier n'était nullement une des autorités palestiniennes, גדולי הדור, lorsque Zeïra arriva. C'était plutôt un jeune docteur, et il est de ceux qui rapportent les décisions de Zeïra (voir *o. c.*, III, p. 163, l. 3).

P. 321 et suiv. — Halévy croit que le récit qui se trouve dans *Baba Kamma*, 117 *a*, est historique dans tous ses détails, et il ne fait pas attention que ce récit a reçu une forme babylonienne, et que l'organisation et les désignations usitées en Babylonie ont été appliquées à l'école de Tibériade.

P. 362 et suiv. — Yirmeya, élève de Zeïra, qui était d'origine babylonienne et qui parvint, en Palestine, à une grande réputation, aurait encore eu, d'après Halévy, des relations personnelles avec Yohanan, Yosé b. Hanina et Eléazar b. Pedat. Halévy veut le prouver, pour chacune de ces autorités, à l'aide d'un passage talmudique spécial. En ce qui concerne le passage relatif à Yohanan, nous avons vu plus haut (sur p. 311) que la démonstration était fausse. — Dans *Zebahim*, 108 *b*, on trouve une conversation qui eut lieu entre Yosé b. Hanina et Yirmeya. Je crois vraisemblable que l'on y a fait à tort de l'abréviation ר"י, ר' ירמיה au lieu de ר' יוחנן. Même d'après Halévy il faudrait admettre que Yirmeya, du temps de Yosé b. Hanina, était encore jeune et peu important, de sorte que Yosé b. Hanina ne lui aurait pas adressé une question halachique. Par contre, nous voyons souvent que Yosé b. Hanina (voir *o. c.*, I, p. 421) adresse des questions à Yohanan (voir *Yebamot*, 27 *b* ; j. *Baba Batra*, 14 *a*, l. 28). — Quant à Eléazar b. Pedat, le passage cité par Halévy (*Houllin*, 30 *a*) doit être aussi rectifié. Le cadre de la discussion est le suivant : מתיב ר' אלעזר... אמר ליה ר' ירמיה... אמר ליה ר' אבא... אמר ליה. La première objection a pour auteur R. Eléazar ; la seconde, qui doit réfuter la réponse faite à la première, serait de R. Abba, comme si R. Abba s'était simplement substitué à R. Eléazar. Mais, en réalité, c'était R. Abba qui avait fait la première objection et en avait dirigé une seconde, contre la réponse de Yirmeya. ר' אלעזר, dans notre texte, provient de ר"א (= ר' אבא), par suite d'une fausse lecture de l'abréviation. Je remarque, à ce propos, que la

réplique faite à la seconde objection est encore de R. Yirmeya, car le nom de R. Abin qui se trouve après אמר ליה a été pris par erreur de la phrase suivante (מתיב ר' אבין). Le manuscrit de Munich n'a que אמר ליה, dont le sujet ne peut être naturellement que l'auteur de la première réponse, Yirmeya. Halévy ne connaît pas d'autres preuves à apporter pour établir les relations personnelles entre Yirmeya et ces trois autorités plus anciennes.

P. 369 et suiv. — Halévy argumente d'une manière assez étrange pour prouver que le nom de ארסקינס ne désigne pas seulement Ursicinus, le général bien connu de Gallus, mais qu'il a existé plusieurs généraux romains, oppresseurs des Juifs de Palestine, qui ont porté ce nom, quand bien même l'histoire ne sait rien d'eux. Les textes talmudiques n'indiquent pas non plus qu'il y ait eu plusieurs Ursicinus.

P. 371. — Halévy identifie la question que, d'après j. *Megilla*, 73*a-b*, les habitants de Sennabaris adressèrent à Yona et Yosé, avec celle que, d'après *Gittin*, 60 *a*, les habitants de la Galilée (בני גליל) adressèrent à Helbo, et que celui-ci posa à Yishak Nappacha, en même temps qu'une autre question liturgique, et que ce docteur, à son tour, apporta à l'école. Il n'y a aucune raison pour cette identification. Par les autorités qui sont nommées on voit bien que ces questions appartiennnt à différentes époques. Il ne peut pas s'agir ici de deux traditions différentes d'un même cas.

P. 381. — Yosé b. Aboun aurait eu, d'après Halévy, des relations personnelles avec Simon (ר' סימון), qui avait au moins un demi-siècle de plus que lui. Il tire une preuve pour cette assertion de j. *Berachot*, 11 *a* (= j. *Megilla*, 75 *b*), où il est dit : אמר ר' סימון ... אמר ליה[1] ר' יוסי בר' בון אם מתוך את יליף. Mais le petit mot ליה après אמר doit être effacé (voir *Ag. d. pal. Am.*, II, p. 449, n. 2). On l'ajouta en prenant à la lettre la formule את יליף (= אתה למד) comme une parole adressée à l'auteur de l'explication.

P. 387. — La démonstration que fait Halévy à l'aide des passages dans lesquels Zeïra se rencontre avec Yosé (= Assi) n'est pas convaincante. Il est plus exact de penser à Assi et à Zeïra l'ancien, et non pas à Yosé et à Zeïra le jeune. Même dans j. *Sabbat*, 7 *c*, où Zeïra est traité de Babylonien par Assi, il peut être question de notre Assi, car celui-ci, étant devenu depuis longtemps une autorité palestinienne, pouvait traiter dédaigneusement de Babylonien Zeïra, qui avait quitté récemment sa patrie (sur les relations de Zeïra avec Assi, voir *Ag. d. pal. Am.*, II, 153 ; III, 7).

P. 461 et suiv. — J'ai montré (*ibid.*, III, 234) que Yosé b. Zebida n'est pas identique avec Yosé, le collègue de Yona, comme Halévy est disposé à le croire, d'accord en cela avec Frankel. L'argument que j'ai invoqué est rapporté par Halévy (note 111), mais il ne le considère pas comme assez fort.

[1] Il est singulier que Halévy écrive constamment סימון sans *vav*.

P. 462. — Halévy croit que ר׳ יוסי, qui est nommé avec Abayé dans *Sabbat*, 35 *b*, est identique avec Yosé, le collègue de Yona (on ne sait rien du séjour qu'il aurait fait en Babylonie). En réalité, ר׳ יוסי provient ici de רב יוסף. Les manuscrits et même les anciennes éditions ont la leçon exacte : רב יוסף, et, comme l'atteste Rabbinowicz (*Dikd. Soferim*, VII, p. 74), c'est l'édition de Benveniste qui la première en a fait ר׳ יוסי. Halévy a donc tort de désigner la rectification qui se trouve en marge des éditions du Talmud comme oiseuse (il dit : ומגיהי חנם באו והגיהו בגליון צ״ל יוסף). — De même dans les deux passages talmudiques que Halévy cite dans la note 112 et dans lesquels ר׳ יוסי a été corrigé en רבי אסי ou רב יוסף, : « Yosé » est de fait, une leçon inexacte. Sur *Berachot*, 4 *b*, voir *Dikd. Soferim*, I, p. 11 : le manuscrit de Munich et aussi le *Siddour* du Gaon Amram ont רבי אסי ; sur *Sabbat*, 32 *b*, voir *Dikd. Soferim*, VII, p. 64 : le ms. de Munich et d'autres sources (ainsi que l'édition de Constantinople) ont : ר׳ חייא בר אבא ור׳ אסי. Cette leçon seule est juste, car il ne peut être question d'une controverse entre Hiyya b. Abba et Yosé, à qui Halévy a pensé, et qui était beaucoup plus jeune, que si l'on réduit arbitrairement les périodes chronologiques. En ce qui concerne les relations de Assi avec Hiyya b. Abba, voir *Ag. d. pal. Am.*, II, p. 152).

P. 463. — Halévy ne tient pas compte de ce que dans *Baba Batra*, 19 *b*, tous les manuscrits, ainsi que l'édition de Pesaro, ont רב חנא et non ר׳ חנא (*Dikd. Soferim*, XI, 89) ; de même dans le passage parallèle, *B. B.*, 25 *b* (*op. c.*, IX, p. 111). Pour le dernier passage quelques sources ont même ר׳ חנינא, et un manuscrit ר׳ יוחנן.

P. 464. — Un passage parallèle à celui de b. *Sanhédrin*, 111 *b*, se trouve dans le Midrasch *Schocher Tob* sur le Ps., LXLIII, à la fin, et là le narrateur est Haggay lui-même et la scène se passe à l'école de Tibériade. Cette version palestinienne, que Halévy n'a pas mentionnée, paraît être la version primitive. J'ai montré dans *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 700, l. 7, comment on peut la concilier avec celle du Talmud de Babylone.

P. 466. — De j. *Kiddouschin*, I, 6 (60 *d*, l. 69) on ne peut pas conclure, comme le fait Halévy, que R. Hizkiyya (qui était docteur à Césarée au IVe siècle) était l'élève de son contemporain Yosé. D'autre part, le Talmud de Jérusalem présente encore deux récits racontant la visite que les trois collègues Houna, Hiskiyya et Pinhas firent à Yosé (*Pèa*, 17 *d*, l. 46 = *Gittin*, 48 *b*, en haut ; *Baba Mecia*, 9 *c*, l. 46). Sur la véritable relation entre Hizkiyya et Yosé, voir *Ag. d. pal. Am.*, III, 234, 273.

P. 467. — Hizkiyya, qui rapporte les décisions d'Abayé, dans *Sabbat*, 38 *b*, 105 *b* ; *Houllin*, 111 *b*, était, selon Halévy, le docteur de Césarée dont il vient d'être question. Mais pour les trois passages la leçon רב חזקיה est bien attestée. Il s'agit donc d'un Amora babylonien de ce nom (voir *Dikd. Soferim*, VII, p. 78 ; XVI, p. 152 *a*). — Dans *Sanhédrin*, 97 *b*, Halévy lit avec raison ר׳ חזקיה pour חזקיה ; il aurait

pu confirmer cette correction à l'aide de la tradition parallèle rapportée dans j. *Berachot*, 13 *d*, en bas (voir *Ag. d. Tann.*, II, p. 74). De même *Kiddouschin*, 33 *b*, porte חזקיה, et j. *Bikhourim*, 65 *d*, l. 40, ר' חזקיה (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 537, n. 4).

P. 476. — Dans *Baba Kamma*, 97 *b*, en bas, la lecture רבה rejetée par Halévy et remplacée par ובא est juste, déjà par la seule raison que le contexte (אמר ליה רבה לרב יהודה לדידך...) indique Rabba, qui était bien plus rapproché de R. Yehouda pour le rang et l'âge que Rabba. De plus, רבה est aussi attesté par les manuscrits (*Dikd. Soferim*, XII, p. 235).

P. 477. — Dans *Berakhot*, 15 *a*, le ms. de Munich porte aussi la leçon exacte et attestée par ailleurs רבה, au lieu de רבא (*Dikd. Soferim*, I, p. 66). C'est Rabba, et non pas Raba, qui peut avoir eu des relations personnelles avec Hiyya b. Abba.

P. 478. — Dans *Ag. d. Bab. Am.*, p. 151, j'ai essayé de résoudre la difficulté chronologique que présente la narration de *Ketoubot*, 63 *a*, en admettant que רב יוסף בריה דרבא, envoyé par son père à l'école de Rab Joseph (à Poumbedita), n'est pas Joseph, le fils du célèbre Raba, qui lui-même était un élève de Joseph, mais Joseph, le fils de Abba (רב יוסף בריה דרב אבא), qui d'après *Eroubin*, 7 *b*, *Baba Kamma*, 112 *b*, était aussi un élève de Schéschet. Dans l'autre passage cité par Halévy (p. 479), *Yebamot*, 64 *b* : אמר ליה יוסף בריה דרבא לרבא בעי מיניה מרב יוסף, c'est très vraisemblablement de Joseph, le fils de Abba, qu'il s'agit ; celui-ci était, comme Raba, un élève de Joseph, et il demande à Raba d'adresser une question à Joseph. Par là disparaît aussi la difficulté que présente le récit, à savoir que Raba fasse de cette façon une demande à son propre père. Par là aussi on évite d'avancer l'époque où a vécu Rabba aussi loin dans le IIIe siècle que Halévy le veut.

P. 479. — De l'expression והוה התם, employée par Scherira (éd. Neubauer, p. 29), Halévy déduit à tort que déjà lorsque Rabba b. Abouha vint à Mahouza, Joseph b. Hama, le père de Raba, avait une situation dominante. L'indication de Scherira signifie simplement que, à Mahouza, pendant la période qui a suivi la destruction de Nahardéa, il n'y a eu aucun autre savant digne de mention que Joseph b. Hama, en dehors de Rabba b. Abouha, qui est venu finalement s'y établir.

P. 482. — La conclusion que tire Halévy des paroles de Zeïra à son fils Ahaba : פוק חני להו (*Eroubin*, 96 *b*), m'est incompréhensible. Si Raba tient compte de ces paroles, cela revient à dire que, dans les discussions des écoles babyloniennes, on tient compte des opinions émises dans les écoles palestiniennes. Comme preuve de relations étroites entre les écoles des deux pays, cela n'a pas plus de poids que les innombrables exemples par lesquels le Talmud nous montre qu'il y avait des relations entre les diverses écoles et que les Babyloniens connaissaient les décisions des Palestiniens.

P. 541 (cf. p. 545). — Dans *Zebahim*, 106 *b*, לרב אשי est une leçon

fautive pour לאביי. Non seulement cette leçon est corrigée dans la שיטה מקובצת, citée par Halévy, mais les manuscrits ont לאביי, de même qu'immédiatement avant les manuscrits portent אביי pour ר' אבין. Par conséquent, les conclusions que Halévy tire de ce passage pour déterminer l'époque de Aschi tombent.

P. 581. — Yehiel Heilprin cite et approuve la leçon רב אשי, au lieu de רב אסי, dans *Taanit*, 12 *b* (ר' יהושע בריה דרב אידי איקלע לבי גירסא משובשת רב אסי). Halévy déclare que c'est une leçon erronée (נזדמנה לו להרב בעל סדר הדורות). Mais la leçon רב אשי est, au contraire, bien attestée, et se trouve aussi dans le manuscrit de Munich (*Dikd. Soferim*, III, p. 65), Halévy a surtout négligé le passage parallèle de *Sabbat*, 11 *a*, où il y a רב אשי, sans la variante רב אסי.

P. 587. — Dans *Sabbat*, 37 *b* (אמר רב אשי הוה קאימנא קמיה דרב הונא) Halévy veut corriger רב אשי en מר בר רב אשי et רב הונא serait le docteur postérieur de ce nom. Mais c'est inutile. Au lieu de דרב הונא les manuscrits ont la leçon exacte : דרב כהנא (*Dikd. Soferim*, VII, p. 76).

P. 588. — Dans la phrase אמר ליה רב הונא לרב אשי (*Sabbat*, 42 *a*) un manuscrit (*D. S.*, VII, p. 84) a רבינא au lieu de רב הונא, et c'est la leçon exacte.

P. 590, note. — Dans *Baba Mecia*, 8 *a*, Halévy corrige בריה דרב אדא en בריה דרבא. Mais les manuscrits présentent la leçon exacte בריה דרב אויא (*D. S.*, XIII, p. 18).

P. 591. — Dans la phrase אמר ליה רב אשי לרבה, Halévy corrige לרבה en רבינא. Le manuscript de Munich porte אמר ליה רב' (= רבינא) לרב אשי; les autres manuscrits ont א"ל רב אשי לרב כהנא (*D. S.*, XII, p. 284).

Cette longue liste de rectifications et d'objections n'épuise pas tous les points de détail dans lesquels les thèses et les remarques de Halévy ont besoin d'être corrigées ou repoussées. Mais elle suffit à montrer qu'il faut accueillir les démonstrations et les nouveautés exposées par notre auteur avec une grande prudence et une critique vigilante. Chez un chercheur qui insiste tellement sur les détails et qui met à profit si habilement et si ingénieusement les particularités du texte talmudique en apparence les plus insignifiantes, on doit regretter qu'il n'ait pas utilisé du tout la collection inestimable de variantes réunie par Rabbinowicz. On ne doit pas s'en étonner, il est vrai, car Halévy ne tient pas compte des recherches modernes sur le Talmud à l'exception des travaux de quelques coryphées de la science, sur lesquels il exerce une critique impitoyable. C'est donc par principe qu'il ne s'est pas occupé de la collection de variantes de Rabbinowicz. Il est intéressant de noter que Halévy (p. 590) corrige pour des raisons intrinsèques dans *Zebahim*, 91 *a*, רב אחא בריה דרבא en רב אחא בריה דרב אשי (דרבא a été pris à tort pour une abréviation de דרב אשי) et que cette correction est confirmée par le manuscrit de Munich (*D. S.*, XIV, p. 174). De même, il déclare

(*ibid.*) que dans רב אחא בריה דרב אמי (*Yoma*, 84 *a*) דרב אמי est une fausse interprétation de דרבא considéré comme une abréviation, ce qui est également attesté par des manuscrits (*D. S.*, IV, p. 282). Dans la lettre de Scherira Halévy (p. 495) retranche de la phrase : ובכל אלין שנין דרבא le mot דרבא ; et, en fait, l'édition de Neubauer (p. 32, l. 5) montre que ce mot ne se trouve que dans un manuscrit et manque dans l'autre. Dans *Pesahim*, 81 *a* en haut, Halévy corrige דתניא ר' אושעיא אומר en דתני ר' אושעיא et rétablit ainsi la leçon exacte, telle qu'elle est dans les manuscrits (*D. S.*, VI, p. 244). Ailleurs également Halévy ne recule pas devant des corrections, lorsqu'il s'agit de rendre le texte intelligible. Dans j. *Baba Batra*, III, 1 (12 *d*, l. 44) il biffe (p. 472) avec raison devant la phrase אמר ר' יצחק les mots incompréhensibles רב חסדא, qui sont venus de la phrase suivante, et considère les mots ר' יצחק comme une mauvaise interprétation de l'abréviation ר"י (= ר' יוסי), en se fondant sur le passage de j. *Kiddouschin*, 60 *d*, l. 24. Dans j. *Sanhédrin*, 78 *a*, l. 67, il lit (p. 69) בעשרים וארבע קרנות au lieu de בכ"ד קריות, sans dire qu'il corrige ainsi le texte, comme Graetz (*Monatsschrift*, 1884, p. 547) l'avait déjà fait[1] (comparer pour ce passage les remarques de Büchler dans *J. Q. R.*, XIII, p. 720, et mon explication, *ibid.*, XIV).

De même que Halévy dédaigne, pour la constitution du texte, de se servir des ressources qu'il a à sa disposition, de même, dans une question de géographie talmudique, il dédaigne de recourir à un moyen d'information qui s'impose, à savoir la topographie réelle. Il cherche à déterminer par la dialectique la distance des villes de Sephoris et de Tibériade sans en vérifier le résultat à l'aide de la réalité, qui ici n'est nullement enveloppée de mystère (p. 72 et suiv.). Nous avons vu plus haut que Halévy a usé du même procédé (p. 369) en émettant, pour appuyer ses thèses et contrairement aux témoignages historiques, qu'il y a eu plusieurs généraux, oppresseurs des Juifs palestiniens, qui portaient le nom d'Ursicinus.

La chronologie de la période des Amoraïm qui est, comme on sait, une construction chancelante, sans bases solides, est corrigée souvent par Halévy ; mais là aussi, il faut lui reprocher diverses assertions arbitraires. La seule date fixe que nous possédons pour la chronologie des Amoraïm palestiniens, à savoir l'année de la mort de Yohanan (590 des Séleucides = 279 de l'ère vulgaire) et que Scherira a puisée dans des notices des écoles babyloniennes, n'est pas admise par Halévy, parce qu'elle est en contradiction avec ses théories sur l'époque d'autres Amoraïm. Il corrige chez Scherira תק"ץ en תקצ"ט (p. 310), mais ne tient pas non plus cette date (599 = 288) pour juste, car il dit (p. 309) que Yohanan est mort vers 290 (בערך שנת ד' אלפים נ'). Mais il allonge également la vie de Yohanan dans l'autre sens. En effet, d'après lui (p. 212) Juda I est mort en-

[1] Toutefois קרנות, chez Halévy ne peut guère être qu'une faute d'impression, car à la page suivante nous trouvons la leçon ordinaire קריות.

viron vingt-cinq ans avant 219 (530 des Séleucides, date connue de l'arrivée de Rab en Babylonie), donc vers 194 (dans un autre passage, p. 308, Halévy met la mort de Juda I entre 190 et 195) et Yohanan à la mort de Rabbi avait environ quinze ans, donc il doit être né vers 180 et a atteint ainsi un âge de cent dix ans. Or, si Yohanan avait eu une longévité aussi extraordinaire, les sources talmudiques, qui parlent de lui plus que de n'importe quel docteur, n'auraient pas manqué de mentionner ce fait.

Une autre date à peu près fixée dans la chronologie des Amoraïm palestiniens perd sa valeur chez Halévy, c'est le séjour du général Ursicinus en Palestine. Il est historiquement établi que ce séjour eut lieu dans les années 351 et suiv. D'après Halévy, à l'époque d'Ursicinus, général de Gallus, le seul qui soit connu dans l'histoire, l'activité des écoles palestiniennes prend fin. Les années d'environ 320 à 354 sont, pour lui, la clôture de la période des Amoraïm en Palestine (p. 351 : ...הזמן מן ערך ד׳ אלפים פ׳ עד ד׳ אלפים קי״ד שהוא כבר סוף ימי האמוראים בארץ ישראל). Il resserre dans ces années tous les docteurs auxquels jusqu'ici on assignait la seconde moitié du IVe siècle et parmi lesquels il passe sous silence, par exemple, un homme aussi important que Tanhouma, qui a fait époque dans la littérature midraschique. Il paraît de prime abord impossible de réduire ainsi la période des Amoraïm de la Palestine (voir aussi p. 26), ce qui amène à admettre des généraux plus anciens nommés Ursicinus, et les raisons que l'auteur invoque pour soutenir cette théorie ne peuvent être que spécieuses. Ce n'est pas ici le lieu d'y insister ; mais il est certain que Halévy n'a pas utilisé complètement les matériaux concernant les derniers Amoraïm de la Palestine, que son exposé présente, par suite, des lacunes et ne peut pas servir de norme, pour déterminer comment les docteurs se sont succédé et lesquels ont été contemporains parmi les halachistes et les agadistes du IVe siècle. Pour ne relever qu'un seul point, ce que Halévy dit des docteurs de Césarée (רבנן דקיסרי) peut être complété essentiellement par l'article que je leur ai consacré dans la *Monatsschrift*, 1901, p. 298-310.

En indiquant maintenant pourquoi l'œuvre de Halévy, en dépit de tous ses défauts et de toutes ses fantaisies, doit être reconnue comme une production extraordinaire, enrichissant d'une manière peu commune la science juive, je rappelle de nouveau qu'on n'en pourra apprécier les idées fondamentales et juger les opinions souvent éloignées des conceptions traditionnelles, que lorsque le premier volume de l'œuvre aura paru. C'est seulement par le contenu de ce volume que l'on comprendra une grande partie de ce que présente le second volume, surtout dans les chapitres du début.

Le mérite de Halévy consiste surtout à avoir étudié à nouveau l'histoire des écoles palestiniennes et babyloniennes et de leurs principaux membres et à avoir soumis ces sources à un examen approfondi. Les matériaux qui doivent servir à déterminer l'époque

de ces écoles sont extrêmement difficiles à utiliser. Les périodes des Tannaïm et des Amorïm n'ont pas de cadre chronologique solide, et l'on est obligé de recourir à des points de repère pris au dehors. Une quantité de personnes portant le même nom n'ont pas de signes distincts et, en raison de la manière dont les écrits talmudiques sont composés, les noms et les relations provenant de plusieurs siècles sont présentés pêle-mêle. Cet état des sources a suscité des difficultés les plus diverses à ceux qui en ont tiré des travaux de critique et des exposés, et si le mérite de ceux qui ont abordé avec succès ce domaine en est plus grand, ils courent aussi plus de risques de se tromper. Nous avons dit au début que l'auteur qui a le plus récemment écrit sur l'époque talmudique n'a rien su dire du mérite de ses prédécesseurs, mais qu'il met en relief leurs erreurs, et les critique de telle sorte que son livre devient un acte d'accusation dressé contre toute la science moderne de l'histoire juive. Toutefois ce manque absolu d'égards dans les parties négatives et critiques de son livre ne diminue pas la valeur de la construction positive de l'histoire qu'il a édifiée. La partialité dont il fait preuve vis-à-vis de ses prédécesseurs ne nous autorise pas à dénier à son œuvre la reconnaissance qui lui est due. On doit avouer que, de fait, Halévy a indiqué de nombreuses et grosses erreurs dans l'exposé et l'argumentation de ses prédécesseurs, et qu'il a montré comment ils ont assez souvent mal interprété les sources et les ont incomplètement mises à profit. Ensuite, et c'est en cela que consiste la principale supériorité du travail de Halévy, il s'entend à reconstruire l'histoire de la période talmudique en tirant de nouvelles pierres des nombreux matériaux dont il dispose et qu'il arrange avec habileté. C'est sur quelques-uns de ces résultats nouveaux que je veux brièvement attirer l'attention en terminant ce compte rendu, sans vouloir en faire la critique. Ce sont des thèses et des explications qui ne résistent pas toutes à un jugement approfondi, mais qui, alors même qu'elles ont une valeur inférieure, poussent à étudier la matière de plus près et auront pour conséquence d'amener un examen plus approfondi des sujets en question.

Avec Juda II, petit-fils de Juda I, la période tannaïtique est close (p. 19 et suiv.). — Relation des premiers Amoraïm avec la Mischna (p. 21 et suiv.). — Signification du terme רבותינו dans la tradition tannaïtique, mis en rapport avec la clôture officielle de la Mischna (p. 42 et suiv.). — Originalité plus grande du texte des traditions conservées dans le Talmud de Babylone vis-à-vis du Talmud palestinien (p. 45). — Cessation des *taqqanot* admises universellement avec la fin de la période des Tannaïm (p. 48). — Différence entre le Talmud de Jérusalem et le Talmud de Babylone pour la désignation de Juda I et de Juda II, son petit-fils (p. 49). — La signification de בית רבי (p. 70). — Le rapport de Juda I avec la Mischna (p. 56 et suiv.; 90 et suiv. ; 117). — L'ancien texte de la Mischna (p. 90). — Les Ba-

raïtot comme explication de la Mischna (p. 119 et suiv., 120 et suiv.), — De l'accord du Talmud de Jérusalem avec celui de Babylone (p. 140 et suiv.). — L'érudition des écoles babyloniennes au temps des Tannaïm (p. 167 et suiv.). — Les Tannaïm babyloniens (p. 189). — L'érudition des écoles babyloniennes au temps des Tannaïm (p. 167 et suiv.). — Les Tannaïm babyloniens (p. 189). — Sur נחותי ימא dans le Talmud (p. 209). — Le séjour de Rab en Palestine après la mort de Juda I (p. 218 et suiv.). — Samuel et Rab (p. 220). — L'Amora babylonien Assi (p. 236 et suiv.). — Deux Amoraïm du nom de Zeïra (p. 142 et suiv.). — Les archives des exilarques (p. 251). — L'école de Yannaï (p. 274 et suiv.). — Sur les différences dans la manière de nommer ceux qui rapportent les halachot (p. 296). — Ressemblance dans l'enseignement des écoles supérieures de la Babylonie et de la Palestine (p. 310). — Sur l'expression מחזורא תנינא dans le Talmud de Jérusalem (p. 322 et suiv.). — Eléazar b. Pedath et Simon b. Elyakim (p. 331 et suiv.). — Zeïra le jeune (385 et suiv.). — Relations de l'école de Rab avec Samuel après la mort de Rab (p. 409). — Machouza et Nahardéa (p. 416). — Relations de Juda et de Nahman avec Houna à Soura (p. 418 et suiv.). — Sens des expressions מחדד, פלפול (p. 424 et suiv.). — Rapports étroits entre les écoles de Palestine et celles de Babylonie (p. 472, 482 et suiv.). — Sens de l'expression לדידי מפרשא לי (p. 485). — Soura et Poumbedita (p. 493 et suiv.). — Apologie de Papa (p. 508 et suiv.) — Amémar (p. 515 et suiv.). — Les deux רב כהנא (p. 518 et suiv.). — Caractère littéraire du Talmud de Jérusalem (p. 528 et suiv.). — Rabina, l'élève de Raba (p. 540, 543 et suiv.). — Aschi, contemporain de Raba (p. 546). — L'enseignement babylonien devant Aschi (p. 551 et suiv.) — Rédaction successive du Talmud (p. 558). — Contemporains de Aschi (p. 572 et suiv.). — Mata Mehassya et Soura (p. 596).

Cette énumération des sujets que traite Halévy, soit en usant de matériaux plus complets qu'on ne l'a fait avant lui, soit en introduisant de nouveaux points de vue, peut servir à compléter la courte table de matières que nous avons donnée plus haut. On peut dire de l'œuvre qu'elle est écrite *studio sed non sine ira*. Si l'on passe les sorties irritées et, par conséquent, injustes qu'il dirige contre les hommes de haut mérite qui ont jusqu'ici exploré le domaine de l'histoire talmudique, on lira ses recherches avec un intérêt soutenu et un grand profit.

Budapest.

W. Bacher.

Bacher (W.). **Ein hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem XIV. Jahrhundert.** Budapest, 1900 ; in-8° de 135 + 76 p.

Il y a quelque temps déjà, utilisant un ms., à la vérité incomplet, de la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, M. Bacher avait publié quelques articles sur un dictionnaire hébréo-persan d'un certain Salomon b. Samuel (*Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* de Stade). Grâce à l'obligeance du célèbre bibliophile M. Elkan N. Adler, M. Bacher a obtenu quelques fragments de l'ouvrage qui comblent heureusement les lacunes du ms. de Saint-Pétersbourg.

Maintenant qu'on possède l'ouvrage en entier, M. Bacher consacre à l'auteur et à son écrit une de ces monographies dont il est coutumier et qui font admirer chaque jour davantage son infatigable et féconde activité.

Après quelques remarques sur les divers mss., vient la biographie de Salomon. Du temps de cet auteur la paix régnait généralement dans l'empire des Mongols; au cours de différents voyages, il fit connaissance avec les Ougoures et les Chatayes, qui étaient convertis au bouddhisme et dont le pays était probablement le Turkestan oriental, au nord de l'Inde. Il est intéressant, à ce propos, d'observer que Salomon identifie les idoles des temples bouddhiques avec le Nemrod de la Bible. En raison des clochettes fixées aux idoles, il appelle le pays habité par ces tribus ארץ צלצל כנפים (faisant allusion à Is., xviii, 1); par Kousch, il entend l'Inde voisine.

M. Bacher, après avoir relevé ces détails anecdotiques, s'occupe des connaissances linguistiques de Salomon : outre la langue persane, sa langue maternelle, il possédait très bien l'arabe, pour laquelle il emploie la désignation de *Tâzi*, usitée en Perse. Il devait également entendre le syriaque et un peu le grec.

Pour ce qui est des ouvrages dont s'est servi Salomon, il faut citer, en dehors de la Bible, du Targoum, du Talmud et du Midrasch, les *Halakhôt Guedolot*, le livre de Ben Sira, une « Chronique du second Temple », qui probablement n'est qu'un extrait du Yosippon, le « Livre *Asaph* », écrit médical, que David Kimhi mentionne également dans son Comm. sur Osée, xiv, 8, enfin plusieurs autres écrits anonymes.

Le dictionnaire, fait avec soin, au moins en ce qui concerne la disposition, montre dans l'utilisation des sources diverses inexactitudes et manque d'esprit critique. Une des curiosités du système de l'auteur, c'est la mention, à propos d'un mot, du plus grand nombre de significations possibles; dans la section VI, M. Bacher cite comme exemples les articles יד et עשה. L'auteur s'applique beaucoup à l'étude des synonymes. Dans la section VII,

l'éditeur traite des comparaisons que l'auteur fait de l'hébreu avec le néo-hébreu, l'hébreu-araméen et l'hébreu-arabe. Particulièrement intéressants sont les mots, très nombreux et autrement inconnus, dont certains, sans doute, ne sont dus qu'à une transcription divergente. Une partie s'explique aussi comme emprunts au syriaque, au grec, au persan et à l'arabe.

Après une esquisse (section IX) des connaissances assez pauvres de Salomon en matière de grammaire, M. Bacher s'occupe, dans le xe chapitre, des variantes du texte biblique qu'on rencontre dans le dictionnaire, mais qui, pour une part, doivent être attribuées à son inexactitude. Cependant certaines de ses leçons se retrouvent dans la Septante et dans certains mss. Le chap. xi traite des variantes du Targoum. Le chap. xii, qui clôture la première partie, rassemble l'interprétation de divers passages bibliques.

Dans la deuxième partie, en hébreu, M. Bacher relève d'abord quelques articles du lexique, puis des explications de mots bibliques, des exemples de simples observations lexicologiques, de synonymique, d'étymologie, de transposition par métathèse. Une troisième partie est relative à la lexicologie talmudique. La quatrième partie relève 1089 mots qui ne se trouvent que dans le dictionnaire de Salomon — מלות נעלמות — dont la signification est acquise grâce aux explications persanes que fournit l'auteur. M. Bacher accompagne régulièrement les termes persans de gloses latines.

Tel est le rapide sommaire du contenu de l'important écrit que vient de publier M. Bacher. L'excellent savant voudra bien nous rendre accessible l'ouvrage entier, qui marque une grande érudition et un effort véritablement scientifique chez Salomon.

L'ouvrage de Salomon ben Samuel est intéressant à divers titres : il nous fait connaître un représentant de la science juive dans une contrée éloignée, où se propagea fort tard l'activité intellectuelle, qui sous l'influence arabe-islamique s'était développée dans d'autres pays. Ce qui, par-dessus tout, est remarquable, c'est l'essai que Salomon a fait de la comparaison des langues, à l'aide du néo-hébreu-araméen et de l'arabe, arabe qui influe sur sa manière d'écrire [1]. Salomon signale une quantité de précieuses analogies qu'on ne retrouve pas chez les auteurs connus et qui aident puissamment à l'intelligence du texte biblique [2]. A côté de la métathèse, il se sert

[1] Outre l'arabisme יפצרח (p. 25, note 3), pour « s'exprimer clairement et correctement », signalé par Bacher, nous mentionnerons l'expression ומנמנר, par quoi Salomon indique que le mot mentionné se rattache à un mot déjà désigné plus haut (Bach., p. 53, note 3, à la fin), qui correspond tout à fait au terme arabe ומנה, employé par les écrivains arabes. Citons également רע' = רעיר « il pense, c'est-à-dire ».

[2] M. Bacher cite des comparaisons de l'hébreu biblique avec l'arabe, p. 69 et suiv. Cf. l'introduction de mon article sur la philologie comparée hébr.-arabe de Juda ibn Koreisch (*Monatsschrift*, XLVIII, p. 491, 3). — Quelques remarques à propos des citations de M. Bacher (H. = partie hébraïque ; B. = la 1re partie.). H., p. 17, note 16, on explique דַּלַּת, Cant., vii, 6, comme désignant la partie de la tête où se trouve

de certaines permutations de sons peu ordinaires que nous ne saurions que difficilement admettre [1].

Nous nous proposons de compléter les observations de Bacher pour ce qui concerne les sources de Salomon et ses rapports avec les autres auteurs. Nous négligeons la question de savoir si tous ces lexicographes lui ont servi de sources directes ; nous ne marquerons donc les points de contact et de concordance que d'une façon générale, surtout pour quelques auteurs plus récents.

1. *Talmud et Midrasch.*

Outre les emprunts cités par M. Bacher [2], il faut considérer comme tels l'explication de certains noms propres [3] qu'il a tirée de l'Agada même [4] ou de Raschi [5]. Notre auteur a pu avoir sous les yeux des versions à nous inconnues, ou bien il a pu se tromper dans ses citations.

Ainsi, pour le nom de אחאב, qu'il explique ainsi : אח לבעל ואב לצלם כרחם אב על בנים, tandis qu'il est dit dans *Sanh.*, 102 *b*, et dans Yalkout sur le livre des Rois, § 207, אח ואב לעבודת כוכבים וגו' לשמים דכתיב אח לצרה יולד (Prov., XVII, 17) [6].

A remarquer l'explication de המן comme signifiant רע במעשיו par allusion à המנכם (Ezéch., V, 7) [7], qui ne se retrouve, à ma connaissance, dans aucun ouvrage midraschique ; de même pour כזיב (Gen., XXXVIII, 5), que Salomon explique par עיר שנולד בה שלה שכזב בשבילו לתמר [8] ; de même encore pour שלמאה, par lequel mot

le cerveau, ונקרא דלת כי הוא דלוי ונשא מכל הגוף ; on le rapproche de דלה « élever » et on le compare, dans le sens de crâne קדקד, avec l'arabe دلّة. Quoique le mot ressemble à l'arabe دلّ dans le sens de « crâne », d'après M. Barth il n'a rien à faire avec l'arabe dans le sens de « élever », pas plus qu'avec l'arabe دلاّل ou دلّل cité par Ibn Koreisch, *Ris.*, 69, 16, Ibn Djanah, *Dict.*, 159, 16, et Abr. ibn Ezra, dans le sens de « boucle » ; cf. Goldziher, dans Bacher, *Abr. ibn Esra als Grammatiker*, p. 165, *s. v.* La version de Saadia du Cantique des Cantiques (éd. Merx, p. 33) a وارت פאע ראסך, dont le sens est « lever la tête », mais aussi « caqueter », comme me le dit M. Barth. Remarquez aussi l'observation du commentateur anonyme du Cantique dans Mathews (*Steinschneider-Festschrift*, partie hébraïque, p. 182) : זה קליעת שערה טריצ"א בל' כמו הדלה ע"ג כרמו של חברו. Le terme français est, d'après Mathews, p. 239 : « tresse ». — Dans Bacher, p. 79, בני שחץ (Job, XLI, 26) est expliqué par שכץ « s'élever ». Joseph Kimhi l'explique dans le même sens, mais d'après l'araméen, *Sabbat*, 62 *b* (cf. mon édition des Fragments du commentaire de Jos. Kimhi sur Job, dans la *Revue*, XXXVIII).

[1] Par exemple, p. 70 : חליצה = כלעה ; נחרת, Jos., VIII, 16 = נערה.

[2] P. 114-115.

[3] H., p. 18.

[4] *Ibid.*, le nom de כזבי, Nombres, XXV, 15, d'après *Sanh.*, 82 *b*.

[5] Ainsi les noms de נמרד, Gen., X, 8 ; שפרה, Ex., I, 15.

[6] Sur אח, cf. Raschi, dans le Talmud, *ad loc.*

[7] Dans H., *l. c.*, il y a par erreur Ez., XX, 7.

[8] Cf. les différentes explications dans Raschi, *ad l.*, et l'édition de Raschi de Berliner, Appendice, p. 365. L'explication qui se rapproche le plus de celle de Salomon est celle de Tobia b. Eliézer, *Lékah Tob* (éd. Buber, p. 192) ; cependant les noms y sont interprétés en rapport avec la vente de Joseph.

Onkelos traduit le nom de קיני (Nombres, XXIV, 21), et qui est expliqué par : שעשה שלום בין ישראל לאל. Ajoutons encore que Salomon, à propos du nom de יעבץ (I Chr., IV, 9), donne l'explication fournie par la Bible même.

2. *Saadia*[1].

Parmi les explications de Saadia citées[2] et utilisées[3] par Salomon, signalons encore les suivantes : אילת השחר (Ps., XXII, 1)[4] signifie « la force du matin » — קוה אלסחר —; Saadia le prend dans le même sens dans son commentaire. — Il fait dériver כֶּסֶה (Ps., LXXXI, 4)[5] de l'araméen ; ce mot signifie « jour d'immolation » ; cf. כסתה (Ez., VII, 18)[6]. Saadia en donne exactement la même explication, *ad. l.*, et à propos de Prov., VII, 20[7]. — כַּנָּה (Ps., LXXX, 16)[8] signifie « rameau » — ענף —. Telle est aussi l'explication de Saadia[9]. — Pour כנלותך (Is., XXXIII, 1), Salomon donne en second lieu l'interprétation suivante : [10] ויש אומ' ككלותך כ'נ' משמשים, « car נ' et כ' peuvent permuter. » Une glose du ms. de Rouen du dictionnaire d'Ibn Djanah attribue expressément cette opinion à Saadia[11], bien que notre texte de la traduction de Saadia le prenne dans le sens de לאה « se fatiguer », ce qui se retrouve chez Salomon pour le même mot[12]. — להקת (I Sam., XIX, 20)[13] doit s'expliquer par transposition

[1] Nous citons les passages par ordre alphabétique, conformément à la disposition de l'ouvrage.

[2] Cf. B., p. 44 et suiv.

[3] Cf. les indications de Bacher.

[4] B., p. 129, *ad. l.*

[5] Cf. la critique de Dounasch sur Saadia, n° 100 (p. 26-27), Ewald et Dukes, *Beiträge*, I, p. 24. D'après M. Sylvain Lehmann, de Berlin, qui prépare une édition des chap. XX-XLI de ce commentaire, l'original du ms. de Munich est ainsi conçu : פסרת אילת השחר מטלע אלפגר לאנ' געלת אלאצל משתקא מן לפטה איל ואילות אלדי דלך טאקה ולמא כאנת אללגה אלמכרג אליהא לא תסתחסן אן תקול טאקה אלפגר קלת מטלע אלפגר. D'après cela, Saadia s'appuie sur l'arabe pour traduire « lever » au lieu de « force ». D'après B., p. 129, Salomon entend autrement ce passage.

[6] Cf. B., p. 126, sur Ez., VII, 18.

[7] Ainsi dans Saadia sur Ps., LXXXI, 4 (ms. de Munich, cod. ar. 236, fol. 60 *a*), dans la traduction צחיה et dans le commentaire, *ibid.* : לאן תרגום זבח נכסתא וכדלך ושחט ויכוס. Prov., VII, 20 (éd. Der., p. 44), il y a également יום אלאצחי ; cf. Der., *ibid.*, note 1.

[8] H., p. 20, n° 32.

[9] Cf. Ewald et Dukes, I, p. 57, et Ibn Djanah, *Dict.*, 324, 2-4.

[10] H., *l. c.*, n° 33.

[11] Cf. glose 87, dans Ibn Djanah, *Dict.*, 437, et Isaïe, éd. Der., p. 48, note 11. A remarquer que le glossateur dit ici : הדא קאלה « celui-là dit », par où il entend sûrement le commentateur. Cf. aussi ses autres renseignements sur la traduction et l'explication par Saadia de מנלם (Job, XV, 29) avec le texte de la traduction et du commentaire dans l'éd. de Bacher, p. 51, et avec ce que publie Ewald, dans *Beiträge*, p. 95, des trois versions du ms. d'Oxford.

[12] Cf. Isaïe, éd. Der., *l. c.*, et H., p. 21, note 8.

[13] H., p. 21, n°s 10 et 17.

pour קהלת, dans le sens de גמאעה « assemblée, réunion » ; le Targoum le rend par סיעת. C'est là une opinion souvent exprimée par Saadia [1].

3. *Haï Gaôn.*

Salomon a utilisé son commentaire de la Mischna [2], comme le prouve, par exemple, l'explication qu'il donne de תחבל (Job, XXII, 6) dans le sens de « corrompre, gâter, ruiner [3] ». Cette façon d'entendre ce mot n'apparaît que dans le *Hâwi* de Haï, qui rend ainsi חבול חבלנו לך (Néh., I, 7), en mettant à contribution la langue arabe [4].

4. *Ibn Djanah.*

Salomon ne cite nulle part cet auteur, mais il a sûrement connu son œuvre [5]. Ajoutons aux citations de M. Bacher [6] les suivantes : אצילים (Ex., XXIV, 11 [7]) sont, d'après la racine אצל, « ceux qui ont été séparés pour l'initiation », suivant l'explication étymologique qu'en donne Ibn Djanah [8]. — Le ד, dans ובדמשק ערש (Amos, III, 12) = אשר [9]. C'est aussi l'opinion d'Ibn Djanah, qui rappelle le די araméen et l'arabe [10]. — יענו (Osée, II, 23) [11] signifie « faire pleuvoir » ; תענה (*ib.*, v. 24) signifie « faire croître ». Nous ne trouvons cette interprétation que chez Ibn Djanah, qui s'appuie sur l'arabe [12].

5. *Raschi.*

Salomon le cite expressément [13]. En dehors des passages signalés par M. Bacher, nous mentionnerons l'explication de לקש (Amos, VII, 1) « regain » : והוא העולה אחר הגיזוז והקצירה. Les deux interprétations se réfèrent au Targoum [14].

[1] Cf. Saadia dans le com. sur כחי (Ps., XXII, 16) publié par S. Baron, *Saadia Al-Fayûmis arab. Psalmenuebersetzung nebst Comm. Ps. 50-72*, Berlin, 1900, p. 64, note 5, et, en outre, dans le comm., sur ירעש (Ps., LXXII, 16), *ib.*, p. XXVIII : מתל (« être riche ») יעשר מקאם מקלובא לאנה גנאא ירעש וגעלת לאנה דלך ואשבה וקהל לתקת. Cf. aussi la glose marginale 13, dans Ibn Djanah, *Dict.*, 347, מתל קהלת והי גוקה.

[2] Cf. Bacher, p. 46.

[3] *L. c.*, p. 133.

[4] Cf. l'original dans mon étude sur Ibn Baroûn, *Revue*, XLII, p. 144.

[5] Cf. Bacher, p. 45-46.

[6] Cf. ses observations sur les extraits des explications bibliques de Salomon.

[7] H., p. 17, n° 10.

[8] Cf. Ibn Djanah, *Dict.*, 66, 30-31 (trad. hébr., éd. Bacher, p. 45).

[9] Bacher, p. 127.

[10] Cf. *Rikma*, éd. Kirchheim, p. 33-34 ; cf. aussi Munk, *Commentaire de R. Tonhoum sur Habakouk*, Paris, 1843, p. 100-101.

[11] Bacher, p. 126.

[12] Cf. Ibn Djanah, *Dict.*, 537, 15-16, et *ibid.*, 22-23 (trad. hébr., p. 377-87).

[13] Cf. Bacher, p. 44 et suiv.

[14] Cf. Bacher, p. 127. — Ibn Djanah, *Dict.*, 359, 6-7, met ce mot en rapport avec

6. *Ishak ibn Baroûn* (commencement du XIIe siècle).

Salomon est d'accord avec cet auteur pour l'explication de אגלים (Is., XV, 8)[1] = אגמים « réservoir ». Autant que je sache, Ibn Baroûn est le seul à expliquer ce mot ainsi d'après l'arabe, à propos de אגלי טל (Job, XXXVIII, 28)[2].

7. *Joseph Kimhi.*

Salomon regarde comme *transitifs* et *intransitifs* les termes לאחרים et לעצמו[3], particularité propre à Joseph Kimhi[4]. — Les בעלי אספות (Koh., XII, 11)[5] sont les membres d'assemblées savantes ; c'est aussi l'explication de Kimhi[6]. — מבכי (Job, XXVIII, 11) signifie : בכיית מעין הנהרות[7] ; il compare le cours du fleuve aux larmes répandues par les yeux, selon la même étymologie que Kimhi[8]. — נופל (Job, XIV, 18) signifie « grand », de même נפילים (Gen., VI, 4)[9] ; c'est l'explication de Kimhi[10].

8. *Abraham ibn Ezra.*

Dans גשם יגדל (Is., XLIV, 14)[11], גשם a le sens de « corps », comme

מלקוש, parce que cela croît grâce à la pluie tardive, et il cite (*ib.*, 10-12) comme analogie arabe, pour la désignation des plantes, le mot נדי « humidité, pluie », parce que celle-ci en est la cause : תסמיה אלערב נבאת ארצא נדי לכונה בה ובאלמטר. L'auteur de cette explication est Saadia, qui, dans le comm. sur Job, IX, 4 (éd. Cohn, p. 32), fonde sa traduction de לֵבָב par עֵלָם « savoir », sur ce que le cœur est le siège de la connaissance, en disant : לאן אלקלב מסכן אלעלם וכמא תסמי אלערב אלנבאת נדי De même, il dit, à propos de Prov., XV, 32, לֵב (éd. Der., p. 82) : לאנא בה יכון לקב אלחכמה באלקלב אד הי החלה פי אלקלב כמא תסמי אלערב אלמטר סמאא לנזולה מן אלסמא. Cf. Mehren, *Rhetorik der Araber*, p. 80, n° 6. D'autres emploient ce mot dans le même sens : David b. Abraham chez Pinsker, *Likkouté Kadmoniot*, p. 165, et un lexicographe anonyme, *ib.*, p. 229, où il est dit : תסחיה אלשי באסם אלתה. — Ibn Ezra l'entend comme Ibn Djanah, tandis que David Kimhi dit : העשב היוצא באחרונה נקרא לקש כמו המטר האחרון מלקוש, ce qui sans doute repose sur une manière erronée de comprendre Ibn Djanah.

[1] Bacher, p. 123, et *ib.*, note 3.

[2] Cf. *Mouwazana*, éd. Kokowzoff, p. 27, *s. v.*, et Bacher, dans la *Z. A. T. W.* de Stade, XIV, p. 244.

[3] Bacher, p. 98.

[4] Cf. mes études sur Joseph Kimhi, dans la *Monatsschrift*, XLI, p. 88, où il faut ajouter le commentaire de J. Kimhi sur Job, dans Schwarz, תקות אנוש, p. 161.

[5] Bacher, p. 125.

[6] *Séfer Hagalouy*, p. 27.

[7] Bacher, p. 123.

[8] *Séfer Hagalouy*, p. 74, *s. v.* בך. Cf. mes observations dans *Monatsschrift*, XL, p. 370.

[9] Bacher, p. 118, sur לנפיל, Nombres, V, 22.

[10] Cité par Jacob Ascheri dans le commentaire sur le Pentateuque, Gen., VI, 4. Cf. mes remarques dans *Monatss.*, *l. c.*, p. 310-311.

[11] Bacher, p. 125.

l'arabe גסם; cette interprétation ne se retrouve que chez Ibn Ezra[1] —, Salomon a peut-être emprunté à ce même auteur les explications suivantes que celui-ci n'a pas adoptées : ארגוב (Deut., III, 4) ressemble à רגבי « motte[2] » (Job, XXI, 33); c'est donc ארץ המדובקת et une partie du pays de גולן, ainsi appelé : מפני שהוא מלא צרורות. Ibn Ezra, Deut., *l. c.*, rejette cette interprétation comme forcée, בדרך רחוקה[3]. — וימש חשך (Ex., X, 21)[4]. Il faut rapprocher וימש de אמש, ce qu'Ibn Ezra déclare inadmissible.

9. *David Kimhi.*

Voici quelques points que notre auteur a en commun avec cet exégète : התאושש (Is., XLVI, 8)[5] signifie : « ressaisissez-vous! »; David Kimhi déclare que c'est son opinion personnelle[6]. — בכי (Job, XXVIII, 11) signifie « l'égouttement de la pluie[7] », ainsi que l'explique David Kimhi[8].

Enfin, il nous reste à signaler les points de contact de Salomon avec le *karaïsme*, qu'il a sûrement connu[9]. Dans les morceaux que nous avons sous les yeux, Salomon l'a suivi pour l'interprétation de trois passages bibliques. Outre les passages mentionnés par M. Bacher — גדי (Ex., XXIII, 19) dans le sens de « doux[10] », לחם עוני (Deut., XVI, 3) dans le sens de « pain d'orge[11] », d'après Anan[12] —, Salomon explique le ב' dans בדישו (Deut., XXV, 4)[13] dans le sens de בטרם « avant », comme dans בבואכם (Lév., X, 19), באכלכם (Nombres, XV, 19), בעלות (Juges, XIII, 20), בהכינו (Prov., VIII, 27)[14]. Pour ce qui

[1] Bacher, *Abraham ibn Esra als Grammatiker*, p. 165, *s. v.*

[2] H., p. 17, n° 11. — Salomon entend donc par רגבי (Job, XXI, 33) et רגבים (*ib.*, XXXVIII, 38) des mottes de sable. Ainsi l'expliquent à l'encontre d'Ibn Djanah, *Dict.*, 663, 18, Ibn Baroûn, *Mouw.*, p. 88, *s. v.*, et Ibn Ezra, qui le rendent par l'arabe רגבה; Samuel ibn Masnouth, Comment. de Job, « Mayan ganim », dans les deux passages (éd. Buber, p. 69 et 26) ; cf. surtout p. 126 : והארץ שהיא יצפר תיחוח ואינו ראוי לזריעה קורין לה בלשון ערב רגאב.

[3] Cf. aussi Bacher, *Abr. Ibn Esra als Grammatiker*, p. 161, *s. v.*

[4] H., p. 22. n° 11.

[5] Bacher, p. 125.

[6] Cf. *ib.*, note 2, et mes observations dans *Monatss.*, *l. c.*, p. 370, note 3.

[7] Bacher, p. 123, note 4.

[8] *Dict.*, *s. v.* Cf. aussi *Monatss.*, *l. c.*, p. 370-71, note. Ainsi l'explique encore Zerahia ben Schaltiel de Barcelone, dans son commentaire de Job, *ad l.* (Schwarz, תקות אנוש, p. 227). Citons un autre point de contact entre Salomon et Zerahya : Salomon (Bacher, p. 123) explique (Job, XI, 12) נבוב comme étant le contraire de אטום « bouché » : איש מפותח ידיה בעל לב; cf. Zerahia, *ad l.* (*l. c.*, p. 222) : האדם המבין ושלבו חלול לקבל חכמה ילבב.

[9] Cf. Bacher, p. 15.

[10] Bacher, p. 117, et *ib.*, note 7. Cf. le court commentaire d'Ibn Ezra sur l'Exode, *ad l.* (éd. Prague, p. 68).

[11] Bacher, p. 92, n° 767.

[12] Cf. *ib.*, note 1.

[13] H., p. 23, n° 3.

[14] Sur ce passage, cf. le commentaire du pseudo-Ibn Ezra édité par Horovitz

est de בדישר, Abr. ibn Ezra en repousse expressément l'explication comme étant celle des מכחישים, des Karaïtes.

Il est donc probable que Salomon a connu le dictionnaire du karaïte David b. Abraham [1]. Peut-être lui a-t-il emprunté l'explication de גֵּהָה (Prov., XVII, 22) comme désignant « le teint du visage [2] », explication qui, en dehors de Juda ibn Koreisch [3], que notre auteur n'a sans doute pas connu, se retrouve seulement chez David b. Abraham, qui le compare à l'arabe جَهَّهَ [4].

S. EPPENSTEIN.

(Francfort-sur-le-Mein, 1881) sur Prov., VII, 23, מעולם (p. 8), où le מ' reçoit le sens de בטרם, avec la remarque : והפסוק העליון מורה זה הפי' והבאים אחריו. Saadia (éd. Der., p. 51) traduit le ב' du verset 27 et suiv. par מע « en même temps », comme il l'explique dans les passages du Pentateuque mentionnés plus haut.

[1] Bacher, p. 46.

[2] *L. c.*, p. 131.

[3] *Ris.*, p. 60, 17, et 92, 7-8, où l'auteur le compare à l'arabe جَاهَ, ou plutôt جَوَهَ. Voir mon étude sur la comparaison de l'hébreu avec l'arabe dans Ibn Koreïsch. (*Monatsschr.*, *ibid.*, p. 496, note 6). L'explication concordant avec celle d'Ibn Koreïsch, *Risal.*, p. 68, de אגורה (I Sam., II, 36) comme signifiant « prix, salaire », Salomon (Bacher, p. 68, n° 2) l'a empruntée à Ibn Ganah, qui, d'ailleurs, la combat. Cf. mon étude, *s. v.* (*Monatsschr.*, *ibid.*, p. 495).

[4] Cf. Pinsker, *Likkouté Kadmoniôt*, p. 142. Cf. aussi Bacher, dans l'appendice sur les comparaisons linguistiques d'Ibn Djanah entre l'arabe et l'hébreu, p. 74, et mon observation dans l'étude sur Ibn Koreïsch. Dans l'introduction (*ibid.*, p. 491, note 3) je fais un rapprochement entre Salomon et David b. Abraham au sujet de l'explication de זהמתו (Job, XXXIII, 20) par l'arabe زهم « dégoût ».

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLIII, p. 120. — Au lieu de יצחק מלוגרדו, il faut sans doute lire, conformément au texte de l'inscription portugaise, יצחק מכוררו. Mal-(l)ogrado n'est pas un nom propre, mais signifie « privé » et ici « défunt ». — *M. Kayserling.*

Ibid., p. 120. — Voir *Publications of American jewish historical Society*, n° VII, p. 3, où l'on trouve un « Juan Pacheco de Laon, *alias* Salomon Macqorro ». — *Richard Gottheil.*

Ibid., p. 127, note 3. — Au lieu de « 1639 et non 1636 », lire « 1839 et non 1836 ». — *M. Kayserling.*

Ibid., p. 133. — J'ai publié, dans la *Revue*, la plus grande partie de la correspondance manuscrite de Jean Buxtorf fils avec les savants juifs. Cette correspondance est conservée dans la Bibliothèque de Bâle (G. I). J'ai parlé aussi en détail des correspondants. C'est ainsi que j'ai donné les lettres hébraïques de Jacob Roman (*Revue*, t. VIII, p. 87 et suiv.), d'Isaac Abendana (t. XIII, p. 273 et suiv.), d'Abraham Braunschweig (t. VIII, p. 84), des Lettres de Gabriel Luria et de Jacob Hamel, de Léon Siaa, de David Cohen, de Lara, etc. Les lettres de Salomon Gaï et de Florio Porto Cohen, ainsi que les deux lettres d'Emmanuel Porto (voir pour le détail *Revue*., t. XIII, p. 267) m'avaient paru trop insignifiantes pour être données en entier. Je m'étais donc contenté d'en indiquer le contenu et d'en reproduire le début (t. XIII, p. 261 et suiv.). La seconde lettre d'Emmanuel Porto commence par : סיני (non סני) ועוקר. הרים ישמרהו בורא כל (non נצורים) היצורים. La lettre hébraïque d'Hilaric Prache à Buxtorf, sur laquelle nous reviendrons prochainement, n'est pas dénuée d'intérêt. — *Ibid.*, p. 134, l. 2, il faut lire Dalnaki au lieu de Dalmaki. — *M. Kayserling.*

Ibid., p. 158. — Lire : Mordecaï Noah, car Noah était un nom de famille. — *Richard Gottheil.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ANAN ET SES ÉCRITS

I

Non seulement l'origine du Caraïsme, mais la personnalité même du fondateur de cette secte, Anan ben David, sont enveloppées de ténèbres qu'il sera difficile de dissiper entièrement, parce que les maigres renseignements qui nous restent sont tous influencés par l'esprit de parti. Les sources caraïtes (et les sources musulmanes qui en dépendent) appellent Anan le « chef de l'exil » (ראש גלות), et l'exaltent comme ayant incarné toutes les vertus et fait triompher la vérité. Au contraire, les sources rabbanites l'accusent d'avoir manqué de piété et affirment que c'est par ambition déçue qu'il se révolta contre le judaïsme traditionnel et provoqua un schisme. Dans ces derniers temps, Harkavy [1] a méthodiquement coordonné tous les renseignements qui nous sont parvenus et il les a soumis à un examen critique. La conclusion à laquelle il est arrivé, c'est que les documents caraïtes sont altérés à dessein d'une façon invraisemblable, que les documents rabbanites, au contraire, s'insèrent logiquement dans le cours des choses et peuvent, par conséquent, revendiquer une plus grande vraisemblance. Ce sont d'abord ces diverses sources que nous allons examiner nous-même très sommairement.

Il va de soi que les Caraïtes ne peuvent pas admettre que le

[1] Les recherches de M. Harkavy sur ce sujet ont été exposées avec le plus de détails dans son travail sur la secte caraïte, qui a paru, depuis 1896, dans la revue russo-juive : *Woskhod*, sous le titre : *Istoritscheskiye Otscherki Karaimstwa* (Histoire abrégée du Caraïsme). Les trois premiers chapitres de cette étude, consacrés à l'origine du Caraïsme, à Anan et à son Livre des Préceptes, ont été tirés à part, comme 1er fascicule (Pétersbourg, 1897, 61 p.). Harkavy a traité le même sujet plus succinctement dans son travail : *Zur Entstehung des Karäismus* (dans l'Histoire de Graetz, vol. V, 3e éd., Leipzig, 1895, p. 413-429), dans son article sur Anan dans : *Jahrbuch für jüd. Geschichte u. Litteratur*, II (Berlin, 1899), p. 107-122, et dans la *Jewish Encyclopedia*, I, 553-556. Comme on le verra dans la suite de ce travail, je m'appuie souvent sur Harkavy.

Caraïsme soit une secte dont Anan serait le fondateur. Le Caraïsme n'est-il pas le véritable judaïsme, hérité de Moïse et des Prophètes, qui a été exposé à des altérations dans le cours des siècles et que le principal devoir des Juifs véritablement pieux a été d'épurer et de ramener à sa première forme ? Qirqisâni, le plus ancien auteur caraïte qui nous ait conservé des renseignements sur Anan, nous fait, au 2e chap. de la 1re section de son *Kitâb al-'anwâr* (composé en 937), section qui traite des sectes juives, le tableau suivant du développement du judaïsme jusqu'à Anan[1] :

Le premier qui provoqua une scission dans la religion juive fut Jéroboam, qui éleva deux veaux d'or, permit à des laïques d'offrir des sacrifices, remit la fête des Cabanes à un autre mois, etc. Après lui parut aussi la première secte juive, celle des Samaritains ; et c'est ensuite seulement, à l'époque du second temple, que viennent les Rabbanites, qui s'érigèrent en chefs de toute la nation. Le premier d'entre eux fut Simon le Juste, qui passe pour avoir été en même temps le dernier membre de la Grande Synagogue. Mais, en réalité, les Rabbanites n'ont fait que poursuivre l'œuvre de Jéroboam. En face d'eux s'élevèrent les Sadducéens, dont les chefs furent Sadoc et Boéthos. Sadoc fut le premier qui se déclara l'adversaire des Rabbanites et qui les combattit dans son ouvrage (ou ses ouvrages) ; il aperçut une partie au moins de la vérité[2]. D'autres sectes suivirent, jusqu'à ce qu'enfin, sous le règne du calife al-Mansoûr (754-775), parut Anan, le « chef de l'exil ». Anan fut le premier qui trouva la vérité tout entière sur les lois. Il était aussi très versé dans l'enseignement des Rabbanites, et personne ne pouvait rivaliser avec lui. Ceux-ci attentèrent à sa vie, mais Dieu le protégea contre leurs coups[3]. Qirqisâni passe ensuite en revue, dans les chapitres suivants de la même section, les différentes sectes. Mais il énumère d'abord, au chap. III, les points sur lesquels les Rabbanites se séparent de *toutes* les autres

[1] Ed. Harkavy, p. 281-285. Cf. aussi Yéfet sur Cant., III, 1 (éd. Bargès, texte, p. 38-42 ; trad., p. 55-61).

[2] וטהר בעד טהור אלרבאנין אלצדוקיה וצאחבהם צדוק וביתוס... וצדוק הו אול מן כאשף אלרבאנין ואטהר אלכלאף עליהם ואטלע אכתר פידה (faute d'impression pour כתאבא) שיא מן אלחק ודון כתבא מן תלב אלרבאנין ואלטען עליהם גיר אנה לם יקם עלי שי מנמא קאלה דלילא אלך. Nous verrons plus loin que d'autres Caraïtes parlent des « écrits » de Sadoc.

[3] וכאן בעד יודגאן יאנאן ראס אלגאלות ולדלך פי איאם אבי געפר אלמנצור והו אול מן ביין גמלה אלחק פי אלפראיץ וכאן יאלמא באקאויל אלרבאנין ולם יכן פיהם מן יטען פי עלמה... וקד אגתהד אלרבאניון פי קתלה פלם יתמכנהם אלה מנה.

sectes juives, et pour lesquels ils transgressent l'Ecriture et suivent la tradition de Jéroboam [1]; au chap. VI (et en partie au chap. VII) il parle des Sadducéens, au chap. X des divergences entre les Rabbanites de la Palestine et ceux de la Babylonie, divergences qui prouvent, selon lui, la non-authenticité de la loi orale [2]; enfin, au chap. XIII, il explique les opinions particulières à Anan.

Le même exposé se retrouve chez les Caraïtes postérieurs, chez Hadassi [3], l'auteur du חלוק הרבנים והקראים [4], Yéfet b. Çagîr [5], Ibn al Hiti [6], et, avec les inventions les plus fantaisistes, chez les auteurs du XVIIIe et du XIXe siècles : Simha Isaac Lutzki [7], Mordechaï b. Nissân Koukizow [8], Salomon Troki [9] et Abraham Firkowitsch [10]. D'après eux, Anan fut nommé « chef de l'exil » par tous les partis, à cause de sa piété et de sa science. Mais, comme il commença à s'élever contre la loi orale, les Rabbanites voulurent le tuer et le livrèrent au calife, qui l'épargna. Quand Anan comprit qu'il ne pourrait pas convertir les Rabbanites à la vérité, il se démit de ses fonctions et, après avoir reçu l'autorisation du souverain, il s'exila

[1] P. 285 : אלבאב אלתאלתה פימא תפרד בה אלרבאניון מן אלקול אלדי כאלפהם פיה גמיע אלאפאריק אליהודיה... ואנמא אבתדאנא בדכר האולי לאנא קד קלנא אן הדה אלפראיץ אלתי כאלפו פיהא הי אלמתוארתה ען ירבעם... יתוארתנוהא אלי הדה אלגאיה והי מדהב אלרבאניין ורלצהא אלך.

[2] P. 308 : אלבאב אלעאשר פי דכר מא יכתלף פיה רבאני אלשאם ורבאני אלעראק... ומן הדא יבטל מא ידעונה מן אלנקל ואן מדאהבהם מאכודה ען אלנבוה אלך. Il s'agit des חלופי מנהגים entre les Palestiniens et les Babyloniens, auxquels les Caraïtes paraissent s'être particulièrement intéressés; c'est pourquoi Joseph al-Baçîr, par exemple, les a également relevés dans son כתאב אלאסתבצאר; voir Harkavy, *Studien u. Mittheil.*, IV, 394.

[3] Cf. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler aus der Krim*, p. 212.

[4] Chez Pinsker, p. 104. L'époque de cet auteur n'est pas encore bien établie; d'après Pinsker, il aurait vécu au XIIIe siècle.

[5] Voir Jost, *Geschichte d. Judent.*, II, 294, note 2.

[6] Dans sa Chronique des docteurs caraïtes, écrite au XVe siècle, éd. Margoliouth, (*Jew. Q. Rev.*, IX, 432), il dit d'Anan (cette Chronique n'était pas encore connue d'Harkavy) : ...אוולהם אלסייד ענן מנוחתו כבוד אוול מן נהא בכשף אלחק בעד תגטייתה ואקאמה והיערה למות נפשו וקיל אנה כאן פי זמאן אבי געפר אלמנצור אלדי תולא אלכלאפה סנת קל"ו ללהגרה וכאן ראש גלות כל בית ישראל פי בגדאד ורד גמאעה מן אלרבאנין אלי אלחק והו מדהב בני מקרא יצ"ו. Les mots אוול מן נהא בכשף אלחק prouvent qu'il a puisé dans Qirqisâni; voir *Zeitschr. für hebr. Bibliogr.*, II, 79. Qu'Anan ait exercé à Bagdad, c'est ce que nous apprend aussi un auteur arabe, voir *infra*, p. 166.

[7] ארח צדיקים, éd. Vienne, f° 17-19. Cet auteur sait même qu'Anan a paru en 640! Cf. Jost, *l. c.*

[8] דד מרדכי, éd. Vienne, *passim*, et לבוש מלכות, éd. Neubauer, p. 30-36.

[9] אפריון, éd. Neubauer, p. 4-6 et 11.

[10] חותם תכניה (imprimé dans מבחר ישרים), f° 56 *a*.

à Jérusalem, y construisit une synagogue, qui appartient encore aujourd'hui aux Caraïtes, y mena la vie pieuse d'un ascète, et ordonna à ses fidèles de se séparer complètement des Rabbanites[1].

Cet exposé des faits est de la plus grande invraisemblance, sans même parler de la fiction qui consiste à faire dériver le Rabbanisme du schisme de Jéroboam. D'abord, il est impossible, comme Harkavy[2] le remarque justement, qu'Anan ait été exilarque. En effet, l'exilarque était choisi par les Gaonim, et c'est ensuite que son élection était ordinairement sanctionnée par le prince régnant. C'est seulement en cas de contestation que les souverains se prononçaient en faveur de l'un ou de l'autre prétendant. Il faudrait donc admettre, s'il était vrai qu'Anan ait été exilarque, ou bien qu'il a dissimulé sa doctrine et reconnu l'enseignement des Gaonim, ou bien que cet enseignement n'était pas, à cette époque, entièrement établi sur le terrain du judaïsme traditionnel, affirmation que les Caraïtes eux-mêmes ne veulent pas soutenir. Il est impossible, de même, que les Rabbanites aient attenté à la vie d'Anan, ou qu'ils l'aient seulement persécuté, parce qu'à cette époque les chefs du judaïsme, soit par négligence du danger, soit pour d'autres causes, se montraient au contraire très indulgents pour les hérétiques[3]. Natronaï, qui fait suivre d'une imprécation le nom d'Anan, se prononça pour un traitement bénin à l'égard d'un autre hérétique qui avait rejeté, non seulement le Talmud, mais même une grande partie de l'Ecriture[4]. C'est Saadia qui commença à combattre le Caraïsme, et encore n'était-ce qu'une guerre de plume. D'ailleurs, les Caraïtes insistent quelquefois sur ce qu'ils ont joui, dès le commencement, de la faveur des souverains, ce qui les faisait craindre par les Rab-

[1] Lutzki, *l. c.*, f° 19 *a*. Le voyage d'Anan à Jérusalem est mentionné pour la première fois dans le *Hillouk*.

[2] *Otscherki*, p. 36-37.

[3] Harkavy (*l. c.*, p. 23) allègue encore contre les renseignements caraïtes le fait que la peine de mort ne fut pas prononcée après la destruction du temple (אין דנים דיני נפשות בזמן הזה); c'est pourquoi aussi, au XIe siècle, Joseph ibn al-Faroudj (ou ibn Farusal) al-Qabri, en Espagne, avait été persécuté par les Caraïtes, mais non mis à mort (voir ספר הקבלה d'Abr. ibn Daud, éd. Neubauer, p. 79 : ...עד שנתחזק הנשיא ר' יוסף אבן אלפרוג אלקברי... וגרשם מכל מבצרי קשטיליא חוץ ממבצר אחד קטן שנתן להם מפני שלא רצה להרגם שאין דנים דיני נפשות בזמן הזה). Mais les Caraïtes eux-mêmes ne disent pas que les Rabbanites ont *condamné* juridiquement Anan à mort, mais plutôt qu'ils ont *attenté* à sa vie. Au contraire, pour Joseph al-Qabri, s'appuyant sur le pouvoir que lui avait accordé le roi Alphonse VI, il s'agissait d'individus qui ne pouvaient être mis à mort que par une mesure officielle et légale.

[4] Voir sa réponse connue sur le pseudo-messie שריט, dans שערי צדק, VI, 10 ; cf. aussi les observations remarquables de Schorr dans החלוץ, VI, 70-72.

banites[1]. Que si aucun danger ne menaçait Anan, il n'avait aucune raison de s'expatrier à Jérusalem[2]. Ainsi, de tous les renseignements caraïtes il ne reste rien de positif.

Parmi les auteurs arabes qui parlent d'Anan, se trouve d'abord al-Biroûni, qui a écrit vers l'an 1000[3]. Il cite les Ananites (אלענאניה), ainsi appelés d'Anan, « chef de l'exil », comme formant une branche des Miladiya (אלמילאדיה), c'est-à-dire de ceux qui font commencer le mois avec la conjonction (מולד). Chose remarquable, il dit qu'Anan a paru il y a environ cent et quelques années, ce qui le placerait en 880-890[4]; mais ce renseignement remonte probablement à une source défectueuse. Le même auteur donne une généalogie d'Anan; il l'appelle: Anan ben Daniel ben Saül ben Anan ben David, etc.[5]. Or, le gaon Natronaï ben Hilaï, dans le passage connu sur Anan, appelle celui-ci « grand-père de Daniel »[6]. Ce Daniel, qui était jusqu'ici une énigme, devait donc être, au temps de Natronaï (857-867), un chef notoire des Caraïtes et il avait un fils Anan qui vécut précisément vers 880-890, et que al-Biroûni (ou la source à laquelle il a puisé) a confondu avec son grand-père, le fondateur du Caraïsme, qui portait le même nom. A la vérité, les sources caraïtes connaissent surtout un seul fils de Saül, Josia[7], mais celui-ci pou-

[1] Voir, par exemple, ce que dit un ancien auteur caraïte, dans Pinsker, p. 73 : וכאשר קמה קרן זעירא נתן ד׳ פתחון פה לבעלי המקרא והגבירם ד׳ עליהם ולא יוכלו לדבר בפני נער קטון של הקראים וזה חצו ישועה (l. חצי). Anan et ses successeurs se sont concilié cette faveur, en partie, par différentes concessions à l'Islam, voir *infra*, p. 168.

[2] Cf. Frankl, dans Ersch u. Gruber, IIe sec., vol. XXXIII, p. 22, note 62.

[3] *Chronologie des peuples orientaux*, texte, éd. Sachau, p. 58-59; trad. angl., p. 68-69. Harkavy, *ib.*, p. 25-29, cite en détail et littéralement tous les documents arabes. J'ai trouvé inutile de les reproduire ici.

[4] والفرقة الثانية هم الميلاديّة... ويسمون ايضا القرّاء والاشمعيّة. . .
ومنهم فرقة يسمّون العنانيّة وهم منسوبون الى عنان رأس الجالوت كان منذ مائة وبضع سنين الخ

[5] وكان عنان هذا ابن دانيال بن شاول ابن عنان بن داود الخ

[6] סדור רב עמרם גאון, fol. 38 *a* : אלא הללו מינין ומלעיגין ובוזין... דברי חז"ל ותלמידי ענן ירקב שמו אבי אביו של דניאל חוט המשולש ברשע ובמינות וכו׳. Pinsker, p. מה (cf. p. 189), et Harkavy, p. 29, note 2, voudraient identifier ce Daniel avec Daniel al-Qoumsi, mais ce rapprochement est impossible, ne serait-ce que parce que celui-ci, dans les dernières années de sa vie, a méprisé Anan et l'a appelé ראש הכסילים (voir Qirqisâni, éd. Harkavy, p. 280, ligne 18).

[7] C'est seulement dans les généalogies que Josia figure comme fils de Saül (Pinsker, p. 53; דד מרדכי, 5 *a*; ארח צדיקים, 21 *o*), mais nulle part dans les rares citations des auteurs caraïtes (*Eschkol*, Alphab., 258 ק, fol. 98 *d*; *Hillouk*, dans Pinsker, 106 [ici il est mentionné après Boaz, et Yeheskiya est son frère]; *Gan*

vait encore avoir un frère Daniel, qui, de son côté, avait un fils Anan [1].

Parmi les auteurs arabes qui parlent encore d'Anan et l'appellent le « chef de l'exil » figurent Schahrastâni (mort en 1153), dans son livre sur les sectes [2], et Maqrîzi (1364-1442) dans sa Géographie et Histoire de l'Egypte [3]. Le second ne le cite pas moins de trois fois [4]; il nous donne des détails qu'on ne trouve plus ailleurs et qui sont pour la plupart fantaisistes [5]. Mais il parle, comme ibn al-Hiti, du séjour d'Anan à Bagdad, et comme la fondation de cette ville a commencé seulement en 763, nous aurions là un *terminus a quo* certain pour l'apparition d'Anan. Mais peut-être n'a-t-il commencé à jouer un rôle qu'en 767 [6].

Toutefois les auteurs arabes, suivant la juste remarque d'Harkavy, ont puisé, directement ou indirectement, à des sources caraïtes, ne serait-ce que parce qu'ils donnent à Anan le titre de « chef de l'exil » (ראס אלגאלות), sans même parler d'autres particularités. Ils n'ont donc, en aucune façon, la valeur de documents originaux.

Il en est tout autrement des renseignements rabbanites, qui paraissent provenir de deux sources indépendantes. La première a été recueillie par l'auteur du *Hillouk* et remonte, comme Pinsker l'a bien reconnu, à Saadia, si bien que nous avons peut-être là un fragment de son ouvrage contre Anan (כתב אלרד עלי ענן) [7]. La seconde a été transmise par Abraham ibn Daud dans sa Chronique [8]. D'après la première, Anan, plus âgé et plus savant que son frère, Hanania, avait droit à la succession de l'exilarcat. Toutefois, les docteurs du temps, c'est-à-dire probablement les Gaonim, ayant remarqué qu'il n'était pas assez pieux, ni assez modeste, lui

Eden, סדר נשים, § 6, fol. 144 *d*, et, d'après cela, dans *Aderet Eliyahou*, סדר נשים, § 1).

[1] Faut-il rapprocher de cette hypothèse les inventions de Firkowitsch (חותם תכנית, *l. c.*) sur les deux Anan?

[2] *Ktiâb al-milal w'al-nihal*, texte arabe, éd. Cureton, I. 167; trad. allemande de Haarbrücker, I, 253-54. Voir Pinsker, p. ט sqq., et Harkavy, p. 26.

[3] *Kitâb al-mawâ'iz w'al-i'tibâr fi dhikr al-hitat w'al-'athâr*. Cet ouvrage a été imprimé à Boulak en 1270 (1853/4; v. Brockelmann, *Geschichte d. arab. Litteratur*, II, 39); mais les passages relatifs à Anan sont connus depuis longtemps par les extraits de la Chrestomathie de de Sacy.

[4] De Sacy, I², 91, 100-101 et 108. Voir Pinsker, p. ר sqq., et Harkavy, p. 27-29.

[5] Il parle, par exemple, d'une exemplaire de la Mischna (משנה תורה ?) copié de la main de Moïse et possédé par Anan, etc.

[6] Voir *infra*, p. 168, note 1.

[7] Pinsker, p. 103; cf. *ib.*, p. 98, et *Jew. Quar. Rev.*, X, 242. Je néglige ici les paroles de Natronai, citées plus haut, p. 165, note 5, parce qu'elles ne nous donnent aucun fait touchant l'apparition d'Anan; voir aussi l'appendice, n° 1.

[8] ספר הקבלה, éd. Neubauer, p. 63.

préférèrent son frère cadet. Mais Anan avait ses partisans, qui l'érigèrent en anti-exilarque. Cette compétition fut connue du gouvernement, et Anan fut jeté en prison pour être pendu comme rebelle. Il connut dans la prison un vieux docteur musulman, qui lui conseilla de se faire passer pour l'adepte d'une autre religion que son frère. Grâce aux présents qu'il fit à des vizirs, il parvint à obtenir la permission de parler au calife. Il lui dit, entre autres choses : « D'après la religion de mon frère, la néoménie est déterminée par le calcul, et l'année embolismique par la Tekoufa ; d'après la mienne par l'apparition de la lune nouvelle et la maturité des épis. » Ce propos plut particulièrement au souverain, parce que sa religion observait les mêmes règles touchant le calendrier, et il mit Anan en liberté. De même Abraham ibn Daud, dans sa Chronique, nous apprend en peu de mots qu'Anan et son fils Saül florissaient à l'époque de Yehudaï Gaon, dont ils étaient les disciples [1]. Anan était un savant docteur qui descendait de David. Mais son immoralité l'empêcha de devenir gaon ou exilarque. C'est alors que son ambition déçue le poussa à rejeter le judaïsme traditionnel et à inventer de nouvelles lois.

Des considérations psychologiques et historiques confirment ces récits. C'est seulement quand la lutte pour l'exilarcat eut éclaté que l'on s'explique l'intervention du calife et l'emprisonnement d'Anan comme rebelle ; d'ailleurs, l'opposition que lui et ses partisans faisaient à l'exilarque légitime, confirmé par le calife, ne pouvait pas rester longtemps un secret. Les présents considérables qu'Anan fit aux vizirs et le conseil que lui donna le savant musulman n'avaient pour but que sa mise en liberté. Harkavy est même parvenu à retrouver, dans un document caraïte, le nom de ce savant : ce n'était rien moins que le célèbre Abou-Hanîfa, le fondateur de la jurisprudence hanifite de l'Islam [2]. Abu-Hanîfa, ayant (à ce qu'on croit) participé à la révolte des

[1] Abraham ibn Daud nous apprend, en un autre endroit, qu'Anan et Saül ont été les disciples de Yehoudaï (*ib.*, p. 78 : ...שהרי ענן הרשע ושאול בנו שר"י תלמידיו של רב יהודאי זצוק"ל היו וחלקו עליו ועל קבלתו בלא שום טענה שבעולם וכו'). De ce renseignement et de la mention de Saül, je conclus qu'Ibn Daud avait encore d'autres sources que celle de Saadia. Nous apprenons en même temps que l'affaire d'Anan se produisit quand ce personnage était dans l'âge avancé et alors que son fils avait déjà été disciple de Yehoudaï.

[2] Ce passage est cité dans le *Woskhod*, février 1898, p. 9, note 4 : אעלם אן ענן כאן פי זמאן כלאפה אלמנצור וחבס מע אבי חניפה אלנעמאן בן תאבת ומאת אלאמאם אלמדכור פי סנה קנ ללהגרה אלך. Les doutes de Schreiner (*Studien über Jeschûa ben Jehuda*, p. 68-69) sur ce récit ne me paraissent pas fondés.

Alides de Médine, fut, en effet, condamné à la prison par le calife al-Mansoûr, et il mourut captif en 767 (150 de l'hégire [1]). Anan suivit son conseil et fit ressortir un point qui paraissait une concession à l'Islam ; d'ailleurs il ne reculait pas, en général, devant de telles concessions [2]. Mais, en reconnaissant que sa religion n'était pas la même que celle de son frère, il renonçait *eo ipso* à la dignité d'exilarque. Bien plus, il était poussé par cette déclaration sur la voie de l'hérésie et obligé, par la force des circonstances, de provoquer un schisme. Il fonda alors la secte des Ananiya, d'où sortit peu après le Caraïsme.

Ainsi, quand bien même tous les détails des récits rabbanites ne seraient pas historiques, l'ensemble n'en est pas moins rigoureusement conforme à la réalité.

II

L'apparition d'Anan se serait perdue dans le sable, s'il n'avait trouvé un terrain favorable à son opposition, en d'autres termes, si le terrain du judaïsme officiel n'avait été miné de son temps. Cette époque fut une époque de fermentation en Orient, et de nombreuses sectes, qui s'éloignaient plus ou moins du judaïsme officiel, naquirent alors, comme les champignons sortent de terre. Ainsi que nous le montrerons plus loin, Anan chercha à se joindre à ces sectes et leur fit maint emprunt ; mais surtout il se rattacha à une branche presque morte, à laquelle il insuffla une nouvelle vie. Cette branche, c'était la secte des Sadducéens. Geiger a, le premier, établi avec force, dans différentes études, la filiation entre les Sadducéens et les Caraïtes [3] ; il a soutenu que la doctrine sadducéenne, qui se distinguait de celle des Pharisiens

[1] Cf. Brockelmann, *l. c.*, I, 169. Harkavy essaie de démontrer que le système d'Abou-Hanifa ne resta pas sans influence sur les réformes postérieures d'Anan (voir *Jahrbuch*, *l. c.*, 112-113, et *Jew. Encyclop*, I, 554 *b*), particulièrement en ce qui concerne la méthode d'analogie (קיאס, הקש) qu'il employa. Ce n'est point le lieu ici d'entrer dans des détails sur ce sujet que nous réservons pour une autre occasion.

[2] D'après Maqrîzi (chez Harkavy, p. 28, note 2) Anan se serait même exprimé favorablement sur Jésus et aurait reconnu la prophétie de Mahomet, qu'il regardait comme envoyé par Dieu aux Arabes. D'après Harkavy, Anan aurait suivi en cela Abou Isa, qui tenait le même langage (voir Qirqisâni, p. 312, l. 6), et après Anan, d'autres Caraïtes, par exemple Qirqisâni (p. 305, l. 9); Hadassi (voir *Jew. Quat. Rev.*, VIII, 436), Afendopolo (voir Steinschneider, *Catalogue de Leyde*, 393), etc.

[3] Holdheim l'a fait également, en partie, dans son מאמר האישות, ouvrage posthume.

par ses tendances politiques et hiérarchiques plutôt que religieuses, dut nécessairement disparaître, à la surface, avec la destruction du second temple, mais que les *principes* en persistèrent, bien qu'avec peine, jusqu'au moment où ils furent rajeunis par les Caraïtes. Geiger croit même qu'il y avait encore au temps d'Anan de véritables descendants des Sadducéens, qui durent se rallier volontiers à l'opposition. Quoi qu'il en soit, Anan trouva là des alliés dans sa lutte contre la loi orale [1], et c'est pourquoi il put tenter l'aventure et se mettre à la tête d'un schisme nouveau, mais qui était en réalité très ancien. Pinsker [2] trouve aussi ces relations vraisemblables, et même psychologiquement et historiquement nécessaires, et il en donne cette preuve que beaucoup d'auteurs rabbanites regardent également le Caraïsme comme la simple continuation du Sadducéisme. Cette interprétation, qui présente les caractères de la plus haute vraisemblance [3], est aussi celle d'Harkavy, qui a coordonné avec méthode tous les renseignements qui s'y rapportent [4]. C'est ainsi, par exemple, qu'on lit dans le traité mentionné plus haut, qui a été cité par l'auteur du *Hilloukk* et qui a probablement Saadia pour auteur [5]: « A cette époque, Anan et, avec lui, tous les scélérats qui formaient le reste de la bande de Sadoc et de Boèthos, rivalisèrent [contre le judaïsme officiel], et résolurent clandestinement de susciter une division, etc. » Abraham ibn Daud dit de même, à la fin de sa relation déjà citée [6]:

[1] Le rejet de la tradition est, comme on sait, dans le Talmud, un trait caractéristique des Sadducéens, voir, par exemple, *Sanhédrin*, 33 *b*. et passages parallèles : טעה בדבר שהצדוקין מודין בו זיל קרי בי רב הוא.

[2] Page יב, sqq.

[3] Rapoport (dans Kämpf, *Nichtandalusische Poesie*, II, 240-242), Gottlober (בקרת לתולדות הקראים, p. 12), Frankl (dans Ersch. u. Gruber, *l. c.*, p. 12), et Weiss (דור דור ודורשיו, IV, p. 85) nient une filiation directe et admettent que les opinions sadducéennes et les opinions anti-halachiques analogues ont été connues des Caraïtes par l'intermédiaire du Talmud, qui les rapporte et les combat ; cependant cf. *infra*, p. 173 sqq. C'est à Frankl que Ryssel, dans son article sur le Caraïsme (dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie* de Herzog, 3e éd., 10e vol., p. 61) doit avoir emprunté le renseignement que l'opinion (soutenue par Geiger et, après lui, par Fürst) et qui rattache les Caraïtes aux Sadducéens, est très douteuse et aujourd'hui presque universellement abandonnée. Ce n'est pas tout à fait exact ; voir *ib.*, p. 882.

[4] Dans Graetz, V, 3e éd., 413 sqq ; *Otscherki*, p. 1 sqq.

[5] Dans Pinsker, p. 103 : ...באותו העת נתקנא ענן הוא וכל איש רע ובליעל הנותרים מתרבות צדוק וביתוס ונתכונן (ou ונתכון) במחלוקת בסתר וכו׳.

[6] Ed. Neubauer, p. 64 : כי אחר חרבן הבית נתדלדלו הצדוקים עד שעמד ענן וחזקם. Il est remarquable seulement qu'Abraham ibn Daud, qui était bien informé et dont le sens historique etait solide, confond les Sadducéens et les Samaritains, voir *ib.*, p. 52 : אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק וסיעתו הוא היה אומר אל תהיו כעבדים... וצדוק וביתוס שאלוהו על דבר זה... והם כפרו בדבריו... והם היו תלמידיו וחלקו עליו והלכו אל מקדש הר גריזים והיו שם לראשים ועמד שם בית זה ביד הכותים והמינים (נ״א והצדוקים) כמו מאתים שנה וכו׳.

« Après la destruction du [deuxième] temple, les Sadducéens déchurent jusqu'à l'arrivée d'Anan, qui les fortifia. » De même les autres auteurs mentionnés par Harkavy : Juda Hallévi [1], Abraham ibn Ezra [2], Samuel ibn Djâmi [3], Maïmonide [4] et Nahmanide [5].

Toutefois on pourrait croire que tous ces auteurs rabbanites ont établi une liaison entre les Caraïtes et les Sadducéens par pure haine ou par défaut de jugement historique. Mais on voit que les premiers Caraïtes avaient conscience de cette filiation, et qu'ils parlent des Sadducéens avec respect. C'est ainsi que nous avons déjà vu plus haut ce que Qirqisâni dit de Sadoc, à savoir qu'il a découvert une partie de la vérité, au rebours d'Anan, qui a trouvé toute la vérité [6]. Joseph al-Baçîr dit aussi, dans son כתאב אלאסתבצאר, qu'à l'époque du second temple, les Rabbanites, qui s'appelaient alors Pharisiens, devinrent les maîtres, tandis que les Caraïtes, qui étaient alors connus comme Sadducéens, eurent le dessous [7]. L'auteur du *Hillouk*, qui a eu sous les yeux des sources anciennes et sûres, dit [8] : « Nous remontons plus haut

[1] *Kozâri*, III, § 65.

[2] Dans son Commentaire du Pentateuque, cet auteur appelle souvent les Caraïtes צדוקים, voir, par exemple, Lév., III, 9 ; VII, 23 ; XI, 19, etc.

[3] Dans ses « Règles de l'abatage », écrites en arabe (citées par Steinschneider, dans la *Jüd. Zeitschr.*, de Geiger, I, 241) : אלצדוקים ואלביתוסים ומן תבעהם והם האולאי אלכוארג אלדין יתסמון באסם קראיין אלך. Que l'auteur de ces « Règles », qui s'appellent רסאלה אלברהאן ותדכיה אלחיואן, soit bien notre Samuel, c'est ce qu'avait conjecturé, à juste titre, Halberstam, dans הכרמל, III (1863), p. 215, et c'est ce qui est formellement confirmé maintenant par un manuscrit Yéménite (ms. Br. Mus. or. 4104, cité par Neubauer, *J.Q.R.*, III, 619) : ולך מן צאבה (l. צאחב) אלרסאלה אעני רסאלה אלברהאן ותדכיה אלחיואן למר שמואל בן יעקב זצ"ל. Voir aussi l'appendice, n° 14.

[4] Voir Comment. sur *Abot*, I, 3 ; c'est de lui que se sont inspirés Meïri et Simon Duran dans leurs commentaires, *i. l.* David Messer Léon, dans son מגן דוד (publié par Schechter, *Revue*, XXIV, 126 ; cf. *ib.*, XL, 210), soumet cette identification de Maïmonide à un examen très détaillé et il arrive à un résultat négatif.

[5] Dans sa lettre, connue où il fait l'apologie de Maïmonide (קובץ תשובות הרמב"ם, éd. Leipzig, III, f° 8 *d* ; cf. *Monatsschr*, 1860, p. 187), il appelle les Caraïtes tantôt צדוקים, tantôt ביתוסים.

[6] Voir *supra*, p. 162, note 2-3. Ailleurs (p. 304, l. 16), Qirqisâni dit, au nom de David al-Mouqammeç, que les Sadducéens auraient cru à la corporalité de Dieu et auraient interprété littéralement les passages de la Bible qui s'y rapportent (וחכי דאוד בן מרון פי בעץ כתבה ען אלצדוקיה אנהם כאנו יגסמון אלבארי גל תנאוה ויחמלון מא וצפה בה אלכתאב מן אלאוצאף אלתי תוגב אלתגסים עלי טאהרהא), et, chose remarquable, il ne fait aucune remarque là-dessus.

[7] Cité dans l'original par Harkavy dans Graetz, *l. c.*, 415 ; la même chose en hébreu chez Jacob b. Reouben dans son ס' הנשר sur le Pentateuque (dans Pinsker, 84).

[8] Chez Pinsker, p. 101 : וראשונים אנחנו מהם וממנו היו נרמזין... ירושלמין ושמותין וצדוקיין וביתוסיין וכו'. Harkavy cite encore quelques auteurs caraïtes qui parlent de la présence de bonne heure des הנאנחים והנאנקים

qu'eux (les Talmudistes); de nous descendent les Jérusalémites, les Schammaïtes, les Sadducéens et les Boëthuséens. » Le seul Caraïte ancien qui, à ma connaissance, soit défavorable aux Sadducéens, est Yéfet ben Ali, qui s'exprime ainsi dans son Commentaire sur Zacharie, v, 4 (ms. Br. Mus., 2401, f° 169 *b* ; 2550, f° 82 *a*): ... וקאל קום אן הדא אלגנב הו גונב מדברי יוי ישיר בה אלי קום אלדי סרקו מן כתאב אללה וגיירו מענאה ולכ עלי צרוב מנהם מן נקץ אשיא ען אלמדוון מתל אלצדוקיה ומנהם מן קצד אן יעבר כתאב אללה עלי גיר וגההא פיצע מלאהב בכלאף מא פי אלתורה ואסתרק אלפאט מן כתאב אללה וגעלהא (var. ונצבהא) דלאלה לה אלך « ... D'après quelques-uns, il faut entendre par le voleur [dont il est question dans ce verset] un homme qui dérobe les paroles de Dieu, c'est-à-dire qui dérobe l'Écriture, en en changeant le sens. Cela peut se faire de diverses façons. Tel supprime différentes choses de ce qui est écrit [dans la Tora], à la façon des Sadducéens; tel autre s'efforce d'expliquer l'Ecriture contrairement à son sens et d'exposer des idées qui contredisent celles qui se trouvent dans la Tora, puis il soustrait quelques mots de l'Ecriture et en fait des preuves favorables à son opinion, etc.[1] »

Ce sont seulement les Caraïtes postérieurs qui s'élèvent de toutes leurs forces contre ce rapprochement avec les Sadducéens, surtout parce que ceux-ci ne croyaient pas à la résurrection. A ce point de vue, une glose manuscrite du Commentaire de Yéfet sur Gen., I, 14 (ms. Brit. Mus. 2461, f° 21 *a*.) est particulièrement intéressante. Yéfet dit, à cet endroit[2], que, de son temps, tous les Israélites fixent la néoménie de deux manières, soit par le calcul (comme les Rabbanites), soit par l'observation de la lune (comme les Caraïtes et toutes les autres sectes, sauf les Tiflisites). Quant aux « partisans de la pleine lune », c'est-à-dire ceux qui font commencer le mois avec la pleine lune[3], et quant aux Saddu-

« ceux qui gémissent et se lamentent », cf. Ez., IX, 4 ; tels sont, par exemple, Sahl b. Maçliah (chez Pinsker, 35) et Ali b. Souleymân ; mais ceux-ci n'ont à vrai dire rien à faire ici.

[1] Par ces derniers mots il désigne les Rabbanites. Cf. aussi le ספר העשיר de Jacob ben Reouben, *i. l.* (éd. Guzlow, fol. 20 *d*), où le passage est certainement mutilé : ד"א כי כל הגונב הוא מבדרי אלהים חיים והם הרבנים אשר גנבו מדברי ה' וחלפו פתרוניהם והגונב על אופנים יש שיחסיר דבר מהכתוב בתורה כמו שעשו צדוקיים [ויש...].

[2] Voir le texte, *J. Q. R.*, X, 265, note 2.

[3] Yeschoua b. Yehouda parle explicitement de ces partisans de la pleine lune, אצחאב אלבדר, dans son בראשית רבא (ms. Leyde, 41², fol. 89 sqq.), et les appelle אלבדריה. Il est à remarquer que d'après Qirqisâni (p. 304, l. 13) les Magâriya eux aussi commençaient le mois avec la pleine lune : אלמגאריה תתכל רוס אלשהור אדא אבדר אלהלאל ולהם פי דלך אחתגאג סנלכרה אדא בלגנא אלי אלכלאם פי ראס אלשהר ועלאמתה.

céens, qui, dit-il ailleurs, paraissent avoir eu des mois solaires[1], il ne veut pas en parler, car ils n'existent plus. Le glossateur anonyme, qui a d'ailleurs compris les paroles de Yéfet comme si les Sadducéens faisaient également commencer le mois avec la pleine lune, fait la remarque suivante sur le mot ואלצדוקיה : הם אלצדוקים ואלבייתוסים וקו׳ אלחכם אצחאב אלבדר הו אנהם כאנו יתכדו לילה ראס אלשהר וקת אן יכמל אלקמר ויבדר והי לילה אלוט והדא ידחץ קול אלמבדעין ואלמעידים עדות שקר ויכזיהם אלדי ידעו אן אלקראיים הם אלצדוקים לו כאן כמא אוע... (אדעו .l) כנא נגדר עליהם פי פעלה[ם] אלדי כאנו יתבדי (יבתדו .l) אלחדש פי נצף אלשהר ורלך כלאפנא לכן לם יכתר עליהם לאנהם כדבו עלי את ועלי אלאנביא פליס כדבהם עלינא בכתיר והם אלמקול ענהם תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דופי ואיצא מקול פיהם אמרו אחיכם שונאיכם מנדיכם וג׳ תאלמנה שפתי שקר כי יסכר פי דוברי שקר וכפאהם תעדיהם על לא תענה ברעך עד שקר « Par le mot « Sadukiya » on entend les Sadducéens et les Boëthuséens. Les mots du savant [c'est-à-dire de Yéfet] *'açhâb al-beder* désignent ceux qui regardent comme première nuit du nouveau mois celle dans laquelle la lune devient pleine, c'est-à-dire la quinzième nuit. Ces paroles confondent ceux qui se rendent coupables de mensonges et de faux témoignage en prétendant que les Caraïtes sont les mêmes que les Sadducéens. Car, s'il en était ainsi, nous devrions imiter ces derniers, en ce qu'ils commencent le mois (religieux) au milieu du mois (astronomique). Or, nous faisons tout autrement. Toutefois, il ne faut pas s'irriter outre mesure [contre ces menteurs], car ils profèrent également des mensonges contre Dieu (loué soit-il!) et contre les Prophètes. Leurs mensonges à notre égard ne sont donc pas importants. C'est d'eux qu'il est dit : « Tu viens parler contre ton frère, tu outrages le fils de ta mère » (Ps., L, 20), et encore : « Ainsi parlent vos frères, vos ennemis, ceux qui vous rejettent, etc. » (Is., LXVI, 5)[2] ; « Que les lèvres de mensonge deviennent muettes » (Ps., XXXI, 19) ; « Que la bouche de ceux qui parlent faussement soit fermée » (*ib.*, LXIII, 12). Ils ont déjà mérité ce châtiment en transgressant le commandement : « Tu ne rendras pas de faux témoignage contre ton prochain (Ex., XX, 16)[3]. »

[1] Qirqisâni nous apprend que les Sadducéens avaient des mois solaires de trente jours environ, p. 304, l. 3 : ואיצא פאנהם (אי אלצדוקיה) געלו אלשהור באסרהא תלתין תלתין יומא (de là probablement dans *Eschkol*, Alphab. 97 ת). De même, Yéfet, sur Lévit., XXIII, 5 (voir *J.Q.R.*, X, 265, note 1). On ne peut décider actuellement si c'est là un renseignement historique.

[2] Depuis longtemps déjà les Caraïtes appliquent ce verset aux Rabbanites.

[3] Hadassi (Alphab., 358 ד sqq.) reproche également aux Rabbanites d'enfreindre le neuvième commandement par leurs interprétations matérielles de Dieu et des personnages bibliques.

Mais les rapports entre les Caraïtes et les Sadducéens peuvent encore être établis par des preuves intrinsèques, c'est-à-dire par les nombreuses interprétations législatives communes aux deux sectes. Geiger a également été le premier à indiquer ce point avec une grande perspicacité et il a ainsi exposé sa théorie connue de l'ancienne et de la nouvelle Halacha. Pendant le cours des temps, dit-il par exemple [1], le dissentiment des Pharisiens s'est accusé de plus en plus avec le progrès d'une autorité victorieuse et est devenu de jour en jour plus tranché, soit sous la pression des circonstances historiques, soit par un détachement volontaire des Sadducéens. Dans l'histoire même des Pharisiens, on peut distinguer deux époques différentes, la plus ancienne qui conserve encore des attaches avec la doctrine représentée par les Sadducéens, et la plus récente, qui rompt tous les liens avec elle. On peut trouver des traces de l'ancienne Halacha, à côté de la nouvelle, dans des passages, quelquefois remaniés, de certaines œuvres, comme la Mechilta, le Sifrê et le Targoum palestinien du Pentateuque (?). La secte sadducéenne, de plus en plus déchue (et de même l'ancienne Halacha devenue caduque), se conserva misérablement chez les Samaritains et se rajeunit au sein du Caraïsme. Dans plusieurs de ses études, Geiger a prouvé cette thèse par différents exemples et il a montré que les Caraïtes n'ont pas seulement repris les dispositions législatives qui sont expressément désignées comme sadducéennes, par exemple l'interprétation de ממחרת השבת, la loi du talion (עין תחת עין) [2], etc., mais aussi celles qui ne se manifestent qu'après des études profondes d'anciennes théories sadducéennes, par exemple l'explication des mots דמי טהרה (Lév., XII, 4), l'usage de la viande d'un animal malade abattu avant la mort (מכוכנת ou כוסכוס), etc.

Ce n'est point ici le lieu et il n'entre pas dans le plan de ce travail de soumettre à un examen les théories de Geiger, en rectifiant, d'une part, un grand nombre de ses hypothèses insoutenables et exagérées, et en les fortifiant, d'autre part, par de nouveaux exemples. Mais l'idée générale est juste et elle a été acceptée aussi par Harkavy. Je ne peux que répéter ici ce que j'ai déjà dit ailleurs [3], que chaque fois que l'on trouve une loi contraire

[1] *Jüd. Zeitschr.*, II, 11 sqq. Il faut ajouter d'abord à ce passage son œuvre capitale *Urschrift* et ensuite divers travaux dans la même revue, ainsi que dans החלוץ, t. VI, et dans différents volumes de la *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft*. Cf. aussi Chwolson, *Das letzte Passamahl*, p. 13 sqq.

[2] Cf. *Monatsschrift*, XLI (1897), p. 204-205. Voir aussi mes remarques en ce qui concerne la loi d'héritage dans *J. Q. R.*, VIII, 691, note 3.

[3] *Kaufmann-Gedenkbuch*, p. 173 (tirage à part, p. v). Au passage de Yéfet sur Lévit., XXIII, 15 (cité note 4), il faut en ajouter un autre sur Gén., I, 14 (voir *supra*, p. 171,

au Talmud chez *n'importe quelle secte*, on peut admettre *a priori* qu'elle est très ancienne et qu'elle remonte aux Sadducéens. Je me suis étendu à ce sujet à propos de la défense édictée par Anan d'épouser une nièce. On trouvera plus bas (§ V, C) un autre exemple, c'est-à-dire l'offrande du sacrifice pascal le jour du sabbat. Je voudrais du moins exposer ici un autre cas, l'interdiction d'avoir du feu le samedi.

On sait qu'il n'est pas seulement défendu selon les Caraïtes d'allumer du feu le samedi, mais même de le laisser brûler. On trouve même dans leurs codes religieux une controverse sur le point de savoir si l'on doit, ou non, éteindre le samedi une lumière. Cf., p. ex., *Eschkol*, Alphab., 150 ח (f° 57 *a*) : חבור אש בשמן ובכל דבר המודבק ענו ובוער אם נעלם מעיני אדם ושכחו בביתו בימי קדש ובוער אמרו משכילי נ"ע יעבור ויכשר שיכבהו ולא יחולל כל יום קדש כשהוא בוער כחמץ הנמצא בבית שנוציאהו בימי חגיך ומהם אמרו לא יעשה כזה בימות קדשך וכו'[1]. L'opinion générale est que les Caraïtes déduisent ce précepte des mots לא תבערו, en interprétant le mot בער aussi bien par « allumer » que par « laisser brûler ». Mais un examen plus approfondi montre que cette défense résulte de la définition du mot מלאכה « travail ». Il s'agit, en effet, de savoir si par « travail » il faut entendre uniquement celui qu'on exécute soi-même le sabbat, ou même celui qu'on a commencé avant le sabbat et qui se termine ensuite de lui-même pendant le sabbat. Les Caraïtes, du moins les anciens Caraïtes, sont d'avis que le second genre de travail est également compris dans l'idée de לא תעשה כל מלאכה et est, par conséquent, interdit. Joseph al-Baçîr enseignait seul que le premier genre de travail est considéré comme tel dans le sens le plus étroit du mot (על דרך האמת, en arabe עלי טריק אלחקיקה), tandis que le second l'est seulement dans le sens le plus large (על דרך המעבר = עלי טריק אלמגאז)[2]. Qu'il faille ainsi comprendre

note 2) : פאמא אלקאילין באלרויה פהו כל פריק כאלף אלר באנין גירה אבו ענמראן וחדה. Cf. aussi *sup.*, p. 163, note 1, les paroles de Qirqisâni : פימא תפרד בה אלרבאניון מן אלקול אלדי כאלפהם פיה גמיע אלאפאריק אליהודיה.

[1] Des paroles d'Anan qui vont être citées il ne faut pas conclure qu'il a également ordonné d'éteindre *le samedi* une lumière allumée (car בעי לדוכא peut signifier aussi : il faut l'éteindre avant que le sabbat ait commencé); c'est ce que dit pourtant Baschiatschi dans *Adéret*, ענין שבת, chap. XVII : סוף דבר חכמי הקראים נחלקו לשתי תודות גדולות התודה האחת והם הראשונים כהחכם רבינו ענן והנמשכים אחריו עד דור רבינו ישועה היו אומרים שאסור ההדלקה הוא ממאמר לא תבערו ואמרו שכל עת שהאש דולקת בשבת כאלו אנו עוברים בלאו ועל זה חוב שנכבה אותה בשבת כשנמצאנה דולקת וכו'. Mais comme nous allons le voir, il est inexact de déduire cette défense *uniquement* de לא תבערו, du moins pour ce qui est des premiers Caraïtes. Cf. aussi Franki, *l. c.*, p. 20, note 56.

[2] Cf. *Eschkol*, Alphab., 176 ר sqq. (fol. 72 *a* sqq.); *Gan Eden*, ענין שבת, ch. VII fol. 27); *Adéret*, *l. c.*, ch. VII.

la chose, cela ressort des propres paroles d'Anan, qui s'exprime ainsi [1] : ואי אמרת דלאבעורי בשבתא הוא דאסיר אבל כי אבערניה מחולא שפיר דמי למישבקיה בשבתא כתב רחמנא לא תבערו אש וכתב לא תעשה כל מלאכה תרוויהו אסרין (l. אסורין) הוו בתאו מה מלאכה דכתיב בה לא תעשה אף על גב דאתחיל בה מחולא מקמי דחילא שבתא בעי משבת ממלאכה אף על ביעורה דאש נמי דכתיב ביה לא תבערו אף על גב דביעורא מחולא מקמי דחילא שבתא בעי לדוכא (ou למכבא) ומה מלאכה הם כי היכין דאסיר לך למעבד אנת הם הכין אסיר לך למעבד אחריני הילכך אסיר לן למשבק בין שרגא ובין כל נורא דביעורא בשבתא בכל דרתא דישראל. Ainsi, ce n'est pas parce que le mot בער signifie aussi « faire allumer », mais parce que le fait de laisser brûler du feu doit être considéré comme un travail (מלאכה). A ce raisonnement devait servir l'assimilation (גזרה שוה) des deux ת, qui, comme nous le verrons plus loin, est bien dans le caractère de l'enseignement d'Anan. Naturellement les mots לא תבערו doivent alors également signifier : « vous ne laisserez pas brûler une lumière [2] », et l'on se pose, dans la littérature caraïte (tout comme dans la littérature talmudique), la question suivante : pourquoi un verset spécial existe-t-il sur cette défense ? On en donne plusieurs explications, dont quelques-unes sont passablement étranges [3].

Nous croyons maintenant retrouver cette interprétation que les premiers Caraïtes font du mot מלאכה dans l'ancienne Halacha, à savoir dans la Mischna *Sabbat*, I, 5 sqq, où les Schammaïtes défendent un certain nombre de travaux, si l'on n'est pas sûr qu'ils prendront fin *d'eux-mêmes* avant le commencement du sabbat, mais que les Hillélites permettent : בית שמאי אומרים אין שורין דיו וסממנים וכרשינים אלא כדי שישורו מבעוד יום ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו מבעוד יום ולא את הצמר ליורה אלא כדי שיקלוט העין ובית הלל מתירין וכו'. Qu'il y ait au fond de cette discussion la divergence d'interprétation du terme « travail » et qu'il ne s'agisse pas (comme le déclare le Babli, f° 18 *a*) du « repos des objets » (שביתת כלים), c'est ce que nous apprend le Yerouschalmi, *i. l.*, (f° 3 *d*, 7e ligne d'en bas) ומה טעמהון דבית שמאי ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, כל מלאכתך גומרה מבעוד יום ומה טעמהון דבית הלל ששת ימים תעשה מעשיך וביום וכו' (de même dans le *Tosefta*, I,

[1] Harkavy dans Graetz, V³, 424 ; *Otscherki*, p. 43, note 2.

[2] Saadia déjà a combattu cette double interprétation ; voir, par exemple, Pinsker, 90. Elle se trouve également chez David b. Abraham al-Fâsi, voir *ib.*, 219.

[3] Voir, par exemple, le motif donné par Yeschoua dans *Gan Eden*, *l. c.*, fol. 27 *d* ; et aussi *ib.*, ch. IX (fol. 28 *b*), qui ressemble à une des raisons données par Saadia ; voir les *Œuvres complètes* de celui-ci, IX, 170-171.

21, p. 111, éd. Zuckermandel)[1]. Ainsi les Schammaïtes sont pour la définition large de l'idée de travail et représentent, comme ailleurs encore, l'ancienne Halacha, qui se rapproche davantage des Sadducéens. Ajoutons que les Samaritains (et de même les Falaschas en Abyssinie) défendent également de faire du feu le sabbat et interprètent comme les Caraïtes les mots לא תבערו[2].

A ces preuves extrinsèques et intrinsèques des relations entre les Caraïtes et les Sadducéens est venue, dans ces derniers temps, s'en ajouter une autre plutôt littéraire. En effet, Harkavy nous a appris ce fait surprenant que les anciens Caraïtes avaient sous les yeux les écrits attribués à Sadoc, le chef des Sadducéens. Ainsi Qirqisâni, dans un passage que nous avons déjà cité plus haut, dit de Sadoc qu'il a composé un *ouvrage* dans lequel il s'est élevé contre les Rabbanites et a formulé contre eux beaucoup d'accusations, sans prouver d'ailleurs ses allégations[3]. Il ressort de ces paroles que Qirqisâni avait cet ouvrage sous les yeux. Il a donc dû y puiser sur les Sadducéens beaucoup de renseignements qui ne sont pas connus autrement et qu'il ne rapporte pas au nom de David al-Mouqammeç. D'autre part, un commentaire anonyme de l'Exode, dont le manuscrit se trouve à Saint-Pétersbourg et dont l'auteur, d'après Harkavy, pourrait être Sahl b. Maçliah, s'exprime ainsi, dans un passage dirigé contre Saadia[4] : בקד כאן אלקדמא יטלבו אלהלאל פיקול (אי סעיד אלפיומי) כאן אלסבב פי טלבהם דלך מן גהה צדוק וביתוס ומעורוף בין אלנאס כתב אלצדוקיה ולים פיהא שי ממא דכרה הדא אלרגל ודלך אנה פי כתב צדוק אשיא אנכרהא עלי אלרבאנין פי בית שני פי אלקראבין וגירהא ומא סמע פי כתאבה חרף ואחד ממא דכרה אלפיומי « Les anciens se sont déjà donné du mal [pour observer] la nouvelle lune. Saadia affirme que la raison en fut [l'apparition de] Sadoc et de Boéthos[5]. Mais les ouvrages

[1] Cela résulte aussi de ce que, d'après l'explication du Babli, c'est la raison pour laquelle les Schammaïtes, dans טוענין בית הבד, renoncent à leur opinion, parce que l'accomplissement de ce travail, même le jour du sabbat, ne constitue pas un travail cardinal (דאי עביד להו בשבת לא מיחייב חטאת). Mais si le seul motif était שביתת כלים, la défense devrait s'étendre aussi à ce cas. Cf. aussi Tosafot, fol. 18 *b*, *s. v.* ולבית שמאי.

[2] Geiger traite également toute cette question, mais brièvement, dans *Z.D.M.G.*, XX, 532 sqq. (= *Nachgelass. Schr.*, III, 288), et ne fait que l'esquisser. Tout récemment ce thème a été repris dans la revue hébraïque, השלח, VIII (1901), p. 294, mais l'auteur, ignorant les travaux de ses devanciers, s'est trompé en beaucoup de points.

[3] Voir *supra*, p. 162, note 2.

[4] Cité dans Qirqisâni, p. 254, note 4 ; *Otscherki*, p. 11, note 3. Cf. *Stud. u. Mittheil.*, V, 225.

[5] C'est-à-dire : Saadia a affirmé que de tout temps on a déterminé les mois par le calcul. C'est seulement quand les disciples d'Antigone, Sadoc et Boethos, se

sadducéens sont connus de tous et ne contiennent rien de ce que cet homme [c'est-à-dire Saadia] avance. Dans les écrits de Sadoc se trouvent différentes objections qu'il a dirigées contre les rabbanites à l'époque du second temple, celle, par exemple, relative aux sacrifices, etc. Mais on n'y voit rien de ce que le Fayyoûmite a rapporté. » C'est ainsi seulement que s'expliquent les paroles de Ben Maschiah, citées par Hadassi [1]. Également dirigées contre Saadia, elles sont ainsi conçues : וכן השיב לו בן משיח הקרא זצ"ל שדברת בעבור אנטיגנוס הוא כתוב בספריהם ואין מאמין בהם כי לא הוא דבר ידוע לפני שיעשה להם ג' סימנים [2] והלא כתבת צדיקים (כתבי צדוקים l.) בתוך ישראל ולא זכרו מזה דבר אל[א] דברים אחרים שהשיבו על הרבנים בעבור חרבנות (קרבנות l.) בית שני וכו' [3].

Bien plus, Saadia lui-même semble n'avoir élevé aucune objection contre l'authenticité de ces écrits. Dans son commentaire sur Gen., I, 14, Yéfet parle en détail de différentes questions relatives au calendrier et, à ce propos, il cite textuellement beaucoup de passages au nom de Saadia [4] ; il dit, entre autres : תם אכד (אי ראס אלמתיבה) יטאלב אצחאב אלרויא אדא לם ינטרוה עשיה ט וכ אדא אסתתר באלגים פקאל וגדתהם אדא סילו פקיל להם אן כאן אלהלאל דליל אלשהר פאדא אסתהר באלגים סקט ענכם אמר אלשהר יקולון קד אקאם אללה לנא עוצא מן דלך והו עדד כל יום ואתכאד יום א וכל אולא פאדא טולבו בדליל כתאבי אחתגוא בקצה קנ יום אלדי אחתג בהא צדוק עלי כלאף מא אחתגו בהא הם. « Puis, il [c'est-à-dire Saadia] alléguait contre les partisans de l'observation [de la lune] le cas où ils ne pouvaient la voir [c'est-à-dire la lune] le soir du vingt-neuvième jour, parce qu'elle était voilée par les nuages. Il s'exprimait ainsi : J'ai trouvé que lorsqu'on leur [aux Caraïtes] demande : c'est d'après la nouvelle

sont soulevés et ont affirmé, entre autres choses, que la Tora prescrivait de fixer la néoménie par l'observation de la lune, qu'on a commencé à assigner les témoins pour faire la déclaration de la nouvelle lune, afin de montrer que le calcul et l'observation coïncident entièrement. Cet argument est formellement exposé dans le Commentaire de Hananel sur Ex., XII, 2 (מגדל חננאל, p. 32; cf. aussi כבוד חכמים de David Messer Léon, éd. Bernfeld, p. 59, et *J. Q. R.*, XIV, 204). Hananel, ici comme très souvent, reproduit simplement Saadia, sans le nommer. Voir *Monatsschr.*, XLI, 209, note 1.

[1] Dans Pinsker, p. 95. Frankl (*Monatsschr.*, 1882, p. 77 sqq.) a démontré que l'auteur du fragment qui est publié à cet endroit est Hadassi.

[2] D'après Harkavy il s'agit de trois signes de la nouvelle lune (צורתו והטייתו ועביו).

[3] Ne faudrait-il pas conclure de ces mots que le Commentaire arabe de l'Exode, qui est anonyme, a pour auteur non Sahl, mais Ben Maschiah ? Il est, en effet, douteux qu'à l'époque de Sahl (fin du dixième siècle) il circulât encore des « écrits sadducéens ».

[4] Cf. *J. Q. R.*, X, 246 sqq.

lune qu'on détermine [selon vous] le [commencement du] mois ; mais comment faire quand elle est cachée par les nuages pendant toute la nuit, il n'y a alors pour vous aucune possibilité de fixer le mois ? A cela ils répondent : Dieu nous a déjà indiqué un moyen, qui consiste à compter trente jours et à regarder le trente-unième comme le premier [du mois suivant]. Mais quand on leur demande une preuve tirée de l'Ecriture, ils la tirent du récit des cent cinquante jours[1], par lequel Sadoc a prouvé tout juste le contraire de ce qu'ils veulent prouver. » Ainsi Saadia aussi paraît avoir su que les paroles de Sadoc, qu'il avait pu connaître directement ou indirectement, étaient conformes aux Caraïtes et il les retourne ensuite contre eux.

Il va sans dire qu'il est difficile d'établir, au moyen de ces citations peu nombreuses, de quels écrits il s'agissait[2], quand ils furent composés et à quel titre ils portaient le nom de Sadoc. Mais nous pouvons, du moins, tenir pour certain qu'ils contenaient des idées sadducéennes et que les Caraïtes y puisaient sans en être formalisés. Ces ouvrages pouvaient également être connus d'Anan, qui y trouva consignées différentes opinions des Sadducéens.

Ainsi Anan semble avoir pris à ceux-ci les fondements de sa doctrine, mais il a dû aussi, selon la remarque très juste de Harkavy[3], faire maint emprunt à d'autres sectes juives qui étaient alors très nombreuses, et c'est pourquoi ces sectes furent absorbées ensuite par le Caraïsme. Ce doit avoir été le cas particulièrement pour les Isawites ou Isounites, dont le fondateur, Abou-Isa ou Obadia d'Ispahan, a vécu sous le règne du calife Abd-el-Melek ibn Merwân (685-705), c'est-à-dire environ soixante ou soixante-dix ans avant Anan, et pour les Youdganites dont le fondateur fut Youdgân, disciple d'Abou-Isa[4]. Chez les premiers comme chez les seconds, il est défendu de manger de la viande et de boire du vin pendant l'exil, prohibition qu'édicta également Anan[5]. Les premiers ont encore considéré Jésus et Mahomet comme prophètes

[1] C'est-à-dire des cent cinquante jours du déluge. Cf. à ce sujet, *ib.*, p. 241.

[2] Dans les citations que nous avons données, on emploie alternativement les mots « écrit » (כתאב) et « écrits » (כתב), et Harkavy croit qu'il y avait un écrit divisé en plusieurs parties. Mais il peut y avoir eu plusieurs écrits attribués à Sadoc et tantôt on en cite plusieurs, tantôt un seul. D'ailleurs, en pareil cas, il ne faut pas demander une exactitude minutieuse. C'est ainsi que Qirqisâni, parlant de Daniel al-Qoumisi, dit tantôt כתאב, tantôt כתב. Voir *J.Q.R.*, VIII, 681, note 1.

[3] Graetz, *l. c.*, p. 417-418 ; *Otscherki*, p. 14-19.

[4] Voir sur ces sectes Qirqisâni, p. 284 et 311-12.

[5] C'est ce dont témoigne Qirqisâni, section XII, chap. XXXIII (voir *Woskhod*, févr. 1898, p. 9, note 3). Cf. *Monatsschrift*, XXXIX, 443, et הגרן, II, 97.

des peuples païens, ce que fit ensuite Anan, d'après Maqrîzi [1], etc. Si Abou-Isa respectait les rabbins et les mettait presque sur le même pied que les Prophètes, il le fit, d'après Qirqisâni, pour des raisons intéressées. Mais à part cela, toutes ces sectes, par le fait même de leur existence, faisaient opposition au judaïsme traditionnel représenté par les Gaonim et c'était leur caractère commun qui les rapprochait d'Anan.

III

Le mot d'ordre qu'Anan écrivit sur son drapeau était alors : Séparation d'avec le judaïsme officiel et rejet du principe qu'il représente, à savoir l'existence d'une loi orale, complément de la loi écrite, d'origine divine comme elle et transmise de génération en génération par une tradition ininterrompue. Seule la loi écrite est divine; de plus Anan mettait sur le même pied que le Pentateuque toutes les parties de la Bible demandant que l'on les considérât de la même manière [2]. Cette loi est entièrement suffisante et, en en creusant profondément le sens, on peut en déduire toutes les prescriptions nécessaires à la pratique religieuse; ainsi non seulement la loi orale n'est pas divine, mais elle n'est même

[1] Voir plus haut, p. 168, note 2.

[2] Graetz (*Geschichte*, V³, 441) a le premier indiqué avec justesse ce point, qui est un trait particulier à Anan. Mais la différence entre les Talmudistes et les Caraïtes, sur ce point, ne consiste pas dans le *fait* lui-même, car le Talmud emploie aussi quelquefois les Prophètes et les Hagiographes comme sources de prescriptions religieuses (voir des exemples chez Oppenheim, dans la *Jüd. Zeitschr.*, de Geiger, XI, 83-84, et chez Weiss, דור דור ודורשיו, IV, 76); elle consiste plutôt dans la *façon* dont les Caraïtes utilisent les parties de la Bible autres que le Pentateuque, et même les parties non-législatives de celui-ci (voir Weiss, *l. c.*, 75). Le principe talmudique cité par Graetz : דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן (*Hagiga*, 10 *b*, et passages parallèles) et cet autre, cité par Oppenheim, דברי קבלה כדברי תורה דמו (*Rosch Haschana*, 19 *a*) n'ont rigoureusement rien à faire ici. Le premier signifie que les paroles de la Tora ne peuvent pas être interprétées par celles des autres livres bibliques au moyen de l'analogie de mots (גזרה שוה) ou autrement. Au contraire, le second veut dire que les institutions des Prophètes n'ont pas besoin d'être renforcées (חזוק) comme celles de la Tora (Cf. aussi Frankl dans Ersch u. Gruber, *l. c.* 16 *a*, note 34). On remarquera, d'ailleurs, que la dix-septième règle d'Eliézer b. Yosé Haguelili, qui appartient au même ordre d'idées (מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר), est la même que la septième de Hadassi (Alphab., 168 ל sqq. ; fol. 64 *a-c*) : לומדים אנו ממדה שביעית והוא מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר כסתומי ורמזי משה אב הנביאים ע"ה שפירשו הנביאים באחרית וכו׳. (Cf. Bacher, *Monatsschrift*, XL, 78). Ainsi, si l'on ne regarde que le principe, on ne peut constater aucune différence.

pas nécessaire[1]. Que si la Bible seule suffit et s'il n'y a pas, pour l'expliquer et la compléter, de tradition reconnue et qui fasse autorité, il n'existe pas, naturellement, de règle qui puisse nous lier dans l'interprétation de l'Ecriture sainte, et chacun a le droit et le devoir de l'étudier et de corriger les fausses explications qui en sont données, quelle que soit la personne qui ait commis l'erreur. C'est sur ces considérations que s'appuie le principe fondamental d'Anan, qui est cité pour la première fois dans son intégrité, autant qu'on sait jusqu'ici, par Yéfet ben Ali dans son commentaire sur Zach., v, 8[2] : חפשו באורייתא שפיר ואל תשענו על דעתי « *étudiez la loi à fond et ne vous en rapportez pas à mon opinion* ». Mais ce principe devait être fatal à Anan et au développement ultérieur du Caraïsme, comme nous allons le montrer à présent.

Et d'abord, pour ce qui est de la première partie de la phrase, elle recommande le retour sans réserve à la Bible et le rejet absolu de la loi orale (ou l'ignorance voulue d'un développement plusieurs fois séculaire), qui s'est organiquement greffée sur le judaïsme, au point qu'il est presque impossible de l'en détacher complètement, sans ménagement. On vit, en effet, bientôt qu'Anan lui-même, qui avait posé ce principe, ne lui resta pas, ne pouvait pas lui rester fidèle. Il était profondément imbu de l'esprit talmudique et ne pouvait pas s'en dégager. Non seulement il a, en composant son Livre des Préceptes, emprunté le style et les expressions du Talmud, comme nous le verrons plus loin, mais il a même conservé sa méthode et son système d'interprétation de la Bible. Il s'est entièrement approprié les treize règles de R. Ismaël[3], sauf qu'il en a souvent abusé, dans sa passion du nouveau et de l'extraordinaire, et qu'il a tiré de la Bible des choses qui ne pouvaient venir à l'idée de personne : il a ainsi créé un nouveau Talmud, mais un Talmud étriqué et défiguré[4]. Les paroles que Natronaï lui prête à ce sujet et qu'il aurait adressées

[1] On le sait, le fait que les prescriptions bibliques sont parfois inconcevables et insuffisamment expliquées et exigent, par conséquent, une interprétation orale, a été le point décisif de la polémique contre le Caraïsme, chez Saadia, par exemple (voir *Zeitschr. f. hebr. Bibliogr.*, III, 172 sqq.), chez Abr. ibn Ezra (voir *ib.*, 173, note 8), etc.

[2] Voir plus loin, p. 184 (où la leçon est toutefois : חפשו בתורה וכו'). Cf. auss Harkavy, חדשים גם ישנים, VII, 33.

[3] Voir les citations chez Graetz, V³, 432; *Steinschneider-Festschrift*, p. 208 ; Harkavy, *Otscherki*, p. 50-51, etc. Cf. aussi Weiss, *l. c.*, 83.

[4] Un exposé des *enseignements* d'Anan, qui confirmerait ce que nous avançons, n'entre pas dans le plan de ce travail, consacré uniquement à Anan lui-même et à ses écrits. On trouvera un exposé détaillé de ce que l'on sait jusqu'ici sur ces enseignements chez Harkavy, dans les études citées plus haut, p. 161, note 1.

à ses partisans : Abandonnez les paroles de la Mischna et de la Guemara, et je vous donnerai un nouveau Talmud de mon invention [1], sont justes.

Il y a mieux. Plus on connaît le Livre des Préceptes d'Anan, plus on se convainc qu'à part les théories divergentes qu'il a empruntées çà et là aux Sadducéens ou à d'autres sectes, il ne s'est pas très éloigné du Talmud et que les plus grandes différences qui l'en séparent dépendent de deux causes. Les unes proviennent de son fidèle attachement à la Bible et de ses singulières interprétations ; de là viennent probablement certaines facilités, telle que l'abolition de la défense de manger de la viande avec du lait ; mais, de là aussi un grand nombre d'aggravations, en particulier celles qui se rapportent aux lois du sabbat. D'autres différences sont tendancieuses ; Anan voulait montrer que les Rabbanites traitaient avec la plus grande désinvolture un grand nombre de prescriptions, reproche qui leur est adressé par les Caraïtes, depuis Qirqisâni jusqu'à Firkowitsch [2], et il en vint ainsi tout bonnement à trouver des aggravations de toutes sortes. Ajoutez à cela qu'Anan penchait vers l'ascétisme, et, par conséquent, couvrait son enseignement d'un sombre manteau [3]. Mais, en dépit de tous ses efforts, il ne parvint pas à se détacher complètement du Talmud.

Les Caraïtes se sont bien rendu compte de ce fait, et ils affirment, contre Qirqisâni, d'après lequel Anan trouva la vérité tout entière dans le domaine des lois religieuses, qu'il commença le mouvement anti-talmudique, mais qu'il n'alla pas jusqu'au bout ; ils établissent ainsi une distinction entre les Ananiya, c'est-à-dire Anan et ses successeurs immédiats, et les Caraïtes proprement dits, qui continuèrent les premiers [4]. Mais les véritables Caraïtes eux-mêmes ne pouvaient pas lutter contre la force des choses et ils durent avoir recours à une tradition, *sui generis* à la vérité,

[1] סדור ר"ע גאון, *l. c.* : שאמר (ענן) לכל התועים והזונים אחריו עזבו דברי משנה ותלמוד ואני אעשה לכם תלמוד משלי וכו׳.

[2] Voir, par exemple, Qirqisâni, chap. III (p. 285 sqq.) ; Salmon chez Pinsker, 18, et dans *Kaufmann-Gedenkbuch*, 187 ; Tobia (voir plus loin, p. 186), Hadassi *passim*, etc. Cf. aussi Weiss, דור דור ודורשיו, IV, 72.

[3] A cet ordre d'idées appartient, par exemple, la défense de manger de la viande pendant l'exil, qui remonte à Anan (voir plus haut, p. 178, note 5). Le Caraïte mentionné p. 7, note 2, dit entre autres choses d'Anan : וכאן ענן מן אבילי ציון סאלך טריקה אלפרושים והו אלמבתדי במנע אכל אללחם גמלה ודלילה בשעריך תאכלנו אלך. C'est l'origine de la croyance qu'Anan s'est exilé à Jérusalem et qu'il y a fondé la communauté de « ceux qui gémissent et se lamentent » (voir *supra*, p. 170, note 8). Cf. Harkavy, *Woskhod*, février 1898, p. 9, note 4.

[4] Voir Pinsker, p. כא sqq. ; Graetz, *l. c.*, 430.

d'une part, parce que le peuple observait un grand nombre de prescriptions qu'on ne pouvait abandonner, mais qui ne pouvaient s'appuyer sur aucun texte de l'Ecriture[1]; d'autre part, parce que beaucoup de phrases bibliques avaient besoin d'une interprétation traditionnelle et qu'elles embarrassaient, par conséquent, les premiers Caraïtes[2]. Dans ces conjonctures, ils voulurent du moins sauver les apparences en donnant des noms nouveaux à des idées anciennes, afin de les faire passer, de la sorte, pour des choses tout à fait différentes. Ainsi, on disait d'abord qu'à part l'Ecriture, il fallait observer les lois que tout Israël avait acceptées d'un commun accord, bien qu'elles ne se trouvent pas formellement dans la Bible. C'est ce qu'ils appelèrent plus tard קבוץ ou עדה, « [consentement de la] communauté ». Mais c'est au fond la même chose que la tradition, et c'est ainsi qu'on eut bientôt les dénominations קבלה, העתקה, « tradition », ou encore סבל הירושה « joug de la transmission »[3]; ces expressions elles-mêmes se rapprochaient déjà singulièrement du mot תורה שבעל פה « loi orale ». A la vérité, il y en avait qui ne voulaient rien admettre de ce qui ne se trouvait pas dans l'Ecriture. Que la communauté ait accepté des lois, disaient-ils, cela ne prouve rien, la communauté elle-même peut se tromper[4]. Mais ceux-là ne firent pas prévaloir leur opinion. Ceux qui avaient adopté la théorie contraire cherchèrent probablement à se donner le change en affirmant qu'ils n'accep-

[1] Telle, par exemple, l'obligation de la prière, que les Caraïtes déduisent de différents versets, et en particulier, à l'exemple des Talmudistes, de Ex., XXIII, 25 (voir *Gan Eden*, fol. 69 *a*); de même l'abatage, de Gen., IX, 4, et Deut., XII, 21; cf. cependant, *ib.*, fol. 82 *b*.

[2] Je rappellerai, par exemple, l'établissement des travaux défendus le samedi.

[3] Les termes les plus anciens paraissent être עדה et קבוץ (voir Hadassi, Alphab., 168 ב sqq.); סבל est aussi ancien. L'expression העתקה a peut-être été employée la première fois chez les Caraïtes par Tobia (voir *Adéret*, préface : ואמר החכם ר' טוביא שכל מי שאומר שיש העתקה שאין לה סיוע מן הכתוב אין זה אלא מקצרון יד שכלו במצוה ההיא וכו'), mais on le trouve aussi chez Haï Gaon (voir Harkavy, *Stud. u. Mittheil.*, IV, 24, l. 11; cf. *ib.*, 351, l. 3, et 394, l. 8 du bas), et on sait qu'il est fréquemment employé par Ibn Ezra. L'expression קבלה se trouve peut-être la première fois chez Hadassi (Alphab., 169 ב). Comme ce dernier le dit, tous ces termes signifient une seule et même chose : ...והעדה והסבל הקבלה וההעתקה וארבע הלשונות תוכן אחד להם וכו' (par conséquent les expressions musulmanes אגמאע et סנה se confondent ici en une seule idée et les termes caraïtes peuvent bien être imités de celles-là, mais non empruntés). Ce n'est pas le lieu de parler ici du terme qui se rapproche de ceux-là : « analogie » (היקש, קיאס). Cf. Grætz, *l. c.*, 439–443.

[4] Hadassi, *l. c.*, 168 א : דברים במשמע (lis. בשני) ויש מי שהכליל' בשם (= כתב Bible) ובהקש ולא יודה בעדה סבל ירושותיהן... גם אומ' עוד כי אולי נפלה שגג' בכלל העדה ואין ראוי לסמוך בכל העתקת' ומעשיהן כי אני מצאתי כי תפול שגגה בכלל העדה ככתוב (Lév., IV, 13) כלל עניניך וכו' (l. מע"ה) ואם כל עי"ש ישגו ונעלם דבר מכ"ה.

taient que les traditions qui ne contredisaient pas le sens de l'Ecriture, n'ajoutaient rien aux paroles de l'Ecriture et avaient un appui dans l'Ecriture[1]. Mais, nous l'avons dit, c'était une façon de se tromper soi-même. Le principe était détruit et la raison d'être des Caraïtes mise en question. L'autorité d'Anan reçut alors une atteinte, d'abord parce qu'en dépit de son principe, il était encore trop près du Talmud, et ensuite parce qu'il n'avait pas pu suivre ce principe et que celui-ci, au cours du développement de la secte, fut reconnu insoutenable.

Mais ce qui nuisit encore davantage à Anan et au mouvement qu'il provoqua, ce fut la seconde partie de son principe, qui rejetait *a priori* toute autorité et qui devait nécessairement conduire à permettre à chacun d'interpréter les lois bibliques à sa fantaisie, de sorte que les Caraïtes manquaient de toute unité. Qirqisâni se plaint déjà de cet inconvénient en ces termes[2] : « Pour ce qui est des Caraïtes d'aujourd'hui, on en trouverait difficilement deux qui s'accordent en tout. » Mais les Caraïtes n'y faisaient pas attention, prenaient ce fantôme pour un progrès et se donnaient orgueilleusement le nom d' « hommes de recherche et d'examen » (בעלי החפוש, אהל אלבחת ואלנטר ואלתפתיש)[3], par opposition aux Rabbanites qu'ils désignaient par « les hommes du Taqlîd » (אצחאב אלתקליד), c'est-à-dire des hommes qui suivent aveuglément les anciens et leurs chefs, sans s'être convaincus d'abord de la vérité de leurs affirmations[4]. Ainsi, la plupart des docteurs

[1] Voir les paroles de Tobia, citées plus haut, p. 182, note 3. De même Aron b. Joseph dans la préface du *Mibhar* (fol. 9*a*) : ....ואין לטעון בעדנו שגם אנחנו נשענים על הכתוב ועל ההקש ועל ההעתקה זו ההעתקה איננה הורסת הרשום בכתב אמת ואינה בחלוקה נעתקה וכו׳. Puis Baschiatschi, *Aderet*, ענין שחיטה, ch. I : ואמרו החכמים ע״ה שכל קבלה שאינה עומדת כנגד הכתוב ויש לה סיוע מן הכתוב נקבלה עלינו וכו׳. Cf. aussi Hadassi, 169 ג : ועוד (אמר ר״כ סעדיה הפיתומי) כי התורו׳ מתקיימות בשכל ובשמע ובקבלה ואמנ׳ דבריו השכל והקבלה אשר אינ׳ הורסות מה שכתו׳ בס׳ תורת אלהיך.

[2] Ed. Harkavy, p. 285, l. 22 : פאנמא קראיין אהל הדא אלעצר... פאנך לא תכאד תגד אתנין מנהם מתפקין עלי כל שי אלך.

[3] La dénomination de בעלי החפוש vient sans doute des paroles d'Anan : חפשו באורייתא שפיר. Cf. aussi les derniers mots du copiste à la fin du ספר ערוות de Yeschoua (chez Dukes, *Beiträge*, II, 29, note 1) : ...וישבתו בעלי הרכוב מענות למלמד ר׳ ישועה נ״נ אור בני מקרא מבעלי חפוש. Les dénominations arabes se retrouvent réunies dans le passage de Yéfet sur Dan., XII, 4, que nous allons citer immédiatement.

[4] Le mot *Taqlîd* est emprunté au vocabulaire de l'Islam ; consulter à ce sujet le Coran, Soura 43, 19-24 (voir les Commentaires *in loc.*). Le mot تقليد est ainsi défini par Tahanewi (*Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musulmans*, édit. Calcutta, II, 1178, *s. v.*) : العمل بقول الغير من غير حجة

caraïtes, dès les premiers temps, considèrent comme un devoir de ne pas avoir égard à l'opinion traditionnelle, mais de chercher et d'étudier toujours par soi-même ; Yéfet, en particulier, le fait en plusieurs endroits de son commentaire de la Bible, où il cite toujours Anan et Benjamin Al-Nahavendi comme ayant donné l'exemple de cette méthode.

C'est ainsi, par exemple, que dans son commentaire, Deut., XXXIII, 4 (ms. Br. Mus. or. 2479, f° 124 *a*), il combat ainsi l'autorité d'une loi orale et ajoute, entre autres choses : פהדא כלה... ארשדך אללה תע' תדל עלי אן אלקום כאנו באחתין מסתדלין יקול כל ואחד מא לאח לה באנה אלחק פאן קרב דלך אלקול מנהם קבלוה ועמלו עליה ואן כאן גיר דלך תרכוה מתבותא וצורתהם כצורה ענן ובנימין וסאיר מכאלפין אלרבאנין אלדי אתבתו ספרי מצות וקאל כל ואחד מא ענדה ואסתדל במא לה אנה דלילא עלי צחה קולה אלך « ... Toutes ces choses [que j'ai exposées jusqu'ici] te prouvent, ô lecteur (que Dieu, loué soit-il, te conduise dans le bon chemin !), que les hommes de tout temps ont étudié et cherché les principes. Chacun a dit ce qui lui paraissait la vérité et, si ensuite leur opinion était reconnue vraisemblable, on l'acceptait et on s'y conformait dans la pratique ; sinon, on la laissait de côté. Ainsi, firent Anan et Benjamin et beaucoup d'adversaires des Rabbanites qui écrivent des livres de préceptes, y exposant leurs théories et les confirmant par des arguments qui prouvaient à leurs yeux ce qu'ils avançaient, etc. »

Il explique de la même façon les versets de Zach., v, 5 8, dans son Commentaire, *i. l.* (ms. Br. Mus. or. 2401, f° 172 *b* ; 2550, f° 87 *a*), contre la Mischna, la Guemara et leurs partisans, qui sont désignés, d'après lui, au v. 7 par le mot אשה [1] ; au v. 8, il remarque : וקו' זאת הרשעה סמא הדא אלאשה רשעה ליערף אנהם כאטיין ענד אללה במא אתבתו הדא אלכתב ואלזמו אלאמה אעתקאדהא ופעלהא וחכמו עלי מכ[א]לפיהם באלקתל ולם יקולו כדי סנח לנא וכדי רקע לנא ואבחתו אנתם יא ישראל כמא בחתנא וחיניד כאנו מכלצין מן מטאלבה רב אלע' כמא פעל ענן אלדי קאל חפשו בתורה שפיר ואל תשענו על דעתי וקאל בנימין פי כאתמה קולה אני בנימין אחד מאלף אלפים ו[רבי] רבבות ולא נביא [ולא] בן נביא אנכי ותמאם אלקול וכדלך כל עאלם מן עלמא אלקראיין ואכדו הדא אלמסלך

ou : اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة من غير نظر الى الدليل الخ De même Yeschoua b. Yehouda dit, dans son בראשית רבא (ms. Leyde, 41, fol. 89 *b*) : הסמיכה על דבר איש באין ראיה רע והוא אלתקליד. Cf. aussi *Kozari*, III, § 28 (éd. Hirschfeld, p. 186).

[1] Cf. ספר העשר de Jacob b. Reouben, *i. l.* (fol. 20 *d*), et Firkowitsch, חותם תכנית, fol. 56 *b*, sqq.

ואתבתו מא לאת להם אנדה אלחק ואמרו אלנאס באלבחת חתי אן אלואחד יכאלף אבאה ולא יקול לה אלאב לם כאלפתני וכדלך אלתלמיד ללמעלם פלדלך כאנו ענד אללה מעדורין אן גרי מנהם זלל פי בעץ מא אתבתוה והם מתאבין עלי מא אכשפו אבצאר אלנאס ואכרגוהם מן אלטלמה אלי אלנור « Le parti désigné par le mot : « Femme », est appelé impie, pour montrer qu'ils sont considérés par Dieu comme des pécheurs parce qu'ils ont composé ces écrits [talmudiques], forcé le peuple à les reconnaître et à agir conformément à leurs décisions, et regardé les dissidents comme coupables de mort. Ils ne disaient pas : c'est ainsi qu'il me semble, c'est ainsi qu'il m'a été transmis ; cherchez, vous aussi, ô Israélites, comme nous avons cherché. Dans ce cas, Dieu, le maître des mondes, n'avait pas pu les éprouver [pour leurs actions]. Ainsi fit Anan, quand il dit : Étudiez la loi à fond et ne vous en rapportez pas à mon opinion. Ainsi dit Benjamin à la fin de son discours : Moi, Benjamin, je suis seul au milieu de milliers et de myriades d'hommes ; je ne suis ni prophète ni disciple de prophète, etc. Tous les docteurs caraïtes ont également suivi cette voie, établissant ce qui leur paraissait la vérité et recommandant aux autres de continuer à chercher. Un homme peut ainsi s'élever contre son père, sans que le père puisse dire : « Pourquoi fais-tu cela ? » de même le disciple à l'égard de son maître. Ils étaient excusés auprès de Dieu, quand une erreur se glissait dans leurs opinions, et il leur était pardonné parce qu'ils ont ouvert les yeux des hommes et les ont amenés des ténèbres à la lumière [1]. »

On trouve des pensées semblables dans son commentaire sur Mal., III, 22-23, que je me propose de publier bientôt, et dans le commentaire sur Daniel, XII, 4 (éd. Margoliouth, p. 141), où Yéfet prouve par ce verset que c'est un devoir pour chacun de rechercher les principes des lois, que vaines sont les affirmations des « hommes du *Taqlîd* », Saadia, entre autres, à savoir qu'il ne faut pas reconnaître les lois après examen (מן אלבחת), mais qu'il faut obéir aux successeurs des prophètes, les docteurs de la Mischna et du Talmud, etc. Les mêmes idées sont également répétées par d'autres auteurs caraïtes, p. ex. Sahl b. Maçliah [2], Nissi b. Noé [3], l'auteur du *Hillouk* [4], qui, comme nous l'avons

[1] Le ms. de Leyde, cod. Warner 12, est un abrégé de Yéfet ou une compilation où Yéfet est b aucoup utilisé ; il contient aussi la seoonde partie des paroles que nous avons citées (à partir de רקאל בנימין) et que Dukes, *l. c.*, 26, a copiées. Une mutilation fait que le tout paraît être de Benjamin al-Nahavendi, ce qui en donnerait une image inexacte. La même erreur a été commise par Pinsker, p. כ, et Graetz, *l. c.*, 438.

[2] Chez Pinsker, p. 34 sqq.

[3] *Ib.*, p. 9.

[4] Voir *ib.*, p. כא.

remarqué, avait sous les yeux des sources anciennes et sûres, etc.

A cet ordre d'idées se rattache un passage très intéressant du אוצר נחמד de Tobia b. Moïse (ms. Bodl.; Cat. Neub. 290, f° 45)[1] et que je reproduirai, pour cette raison, *in extenso*. Les fautes dont il est question, Lév., v, 17-19, sont rapportées par certains Caraïtes au cas où un individu pêche par ignorance de la loi; par les autres, au contraire, au cas où l'on n'était pas certain si un péché avait été commis ou non; par exemple, lorsqu'il y a deux pains, dont l'un est pur et l'autre impur et que l'individu ne sait pas lequel de ces deux pains il a mangé (on voit que c'est tout à fait le point de vue du Talmud). Là-dessus, Tobia remarque, en se servant, pour attaquer les Rabbanites, d'expressions passablement sévères :

...וזה ראיה כי י"י ית"ש חייב עלינו הלמוד שנלמוד תורתו ונעצור אותה בלבנו קֵינַקְטַקְרַטִישׁוֹמִין[2] כי היא אמת תעשה הצווים אש' עליה ונזהר מאשר לא יתכן להעשות ומי שיפסיד וישחית הלמוד ויניח עצמו בלא תורה אוי לו בעו"הז ואוי לו בעו"הב כי עונו גדול יותר מאשר למד ושגה בעת בבלי דעת או שגה בשבוש ודעו אחינו כי מי שיעזוב עצמו מלמוד תורת י"י ויחודו אש' הוא חוב על כל בעל דעת שנגמרה דעתו ואין לו תואנה שיתאונן לפני יוצרו ולא פתחון פה שיא' כי לא הייתי אוכל או כי היה עלי עול כבד או אבי לא למדני כל אלה לא יועילו לו ביום יקימו מקברו לשלם כל אדם מעבדו אוי לרשעים הקופאים על שמריהם אוי לבורים שמעשיהם אינם מעשים ואין שם סליחה ומחילה ואל ישען אדם ויאמ' כי י"י רחום וחנון הוא ומה יועיל לו אם ישליכנו בגיהנם הוא מרחם על בריאותיו תרחם (ירחם .l) עלי כי אני מן ברואיו ואל ישען בדברי הכסילים הבוערים אש' יאמ' כי תולעת יעקב לא יבוא בגיהנם תחלה וראש הם אם (שם .l) יהיו אש' אמ' זה כי חטאו הבוערים והכשילו רבים מדבריהם הפחותים ופתחו דרך לעם לאכול ולשתות ולעשות כל תועבה והתירו המאכלות הטמאות והערוות האסורות ועליהם אמ' [ו]איש ואביו ילכו אל הנערה למען וג' אוי להם כי יצאו מתחת כנפי י"י והוציאו והדיחו את יש' בשקרותם בכזבם את עמי שומעי כזב וייגעו בדברי פתיות ואומ' בבת קול יאמינו להם לכן קראם אלה כוזבים וקרא אלה שומעי כזב אוי להם אלה ואלה על מי ינוסו ואנה יעזבו חרפתם אחי הזהרו ואל תכשלו במרוצתם ושימו פחד אלהים בלבבכם ועמדו על דת אלהיכם ביראה ואימה :

« ... De ces versets il ressort que l'Eternel nous impose l'obligation d'étudier sa loi et de la garder dans nos cœurs. Car seule elle nous

[1] Sur cet ouvrage, qui est principalement une compilation de David b. Boaz et de Yéfet b. Ali, voir *Revue*, XXXIV, 167.

[2] καὶ ἵνα κατακρατήσωμεν.

montre la vérité (?) des préceptes que nous devons suivre et comment nous devons nous garder de ce qu'il ne faut pas faire. Mais celui qui détruit l'étude et reste sans loi, malheur à lui dans ce monde et dans le monde à venir ! Ses fautes dépassent celles de l'homme qui a étudié, mais qui s'est trompé par défaut de savoir, ou par fausse interprétation. Sachez donc, frères, que celui qui s'abstient d'apprendre la loi de l'Eternel et l'unité de Dieu, ce qui est un devoir pour tout homme sensé dont la raison est suffisamment mûre[1], celui-là ne peut, devant son Créateur, ni alléguer un obstacle ni s'excuser en disant : je ne pouvais pas le faire, ou : un joug accablant pesait sur moi, ou : mon père ne m'a pas instruit. Toutes ces raisons ne serviront pas à l'homme au jour où Dieu le fera sortir du tombeau, pour rendre à chacun selon son œuvre. Malheur aux impies qui se blottissent sur leur lit, aux ignorants dont les actions sont vaines ! Aucun pardon, aucune grâce ne les attend. Que l'homme ne se repose pas sur cette pensée : Dieu est clément et miséricordieux, que lui sert de nous précipiter dans l'enfer ? Lui qui a pitié de ses créatures aura également pitié de moi, qui suis également une de ses créatures. Encore moins doit-il s'en rapporter à de sots ignorants qui affirment que les vermisseaux de Jacob ne vont pas en enfer ; en vérité, ceux qui parlent ainsi y seront les premiers. Ce sont ces ignorants qui ont péché et fait trébucher quantité de personnes par leurs sots discours ; ils ont montré au peuple le chemin où l'on mange et où l'on boit, et où l'on peut faire toutes les abominations ; ils ont déclaré permises des nourritures impures, des unions illicites[2]. C'est d'eux qu'il est dit (Amos, II, 7) : Le fils et le père vont chez la fille pour profaner mon saint nom. Malheur à eux ! Ils se sont libérés eux-mêmes de la protection divine ; ils ont entraîné d'autres que leurs mensonges ont égarés. Ils trompent mon peuple et prêtent l'oreille à des mensonges ; ils se livrent à des futilités et exigent qu'on les croie, sous prétexte qu'ils s'appuient sur une voix divine. C'est pourquoi (le prophète)[3] appelle les uns des menteurs, les autres ceux qui écoutent des mensonges ; malheur aux uns et aux autres ! Auprès de quoi se réfugieront-ils, où cacheront-ils leur opprobre ? Frères, soyez prudents, ne trébuchez pas dans leur course, mettez la crainte de Dieu dans vos cœurs et tenez-vous en à la foi de votre Dieu avec effroi et terreur. »

(*A suivre.*)

S. Poznanski.

[1] On sait que l'étude de la langue hébraïque et partant de la Bible dans le texte original est un article de foi pour les Caraïtes, voir Hadassi, Alphab., 33 ע (fol. 21 *c*, en bas).

[2] Il s'ensuit que tout le passage est dirigé contre les Rabbanites.

[3] Voir Ezéch., XIII, 19, mais le verset est בכזבכם לעמי שמעי כזב.

UNE

NOUVELLE CHRONIQUE SAMARITAINE

I

La chronique samaritaine qui est publiée ici pour la première fois, quoique faite sans critique, n'est pas tout à fait dénuée d'intérêt. Elle a été copiée en caractères samaritains, puis transcrite en hébreu cursif par un Juif allemand de Jérusalem pendant son séjour à Naplouse.

Dans la visite que je fis, en avril 1901, aux Samaritains, il ne me fut pas permis de voir l'original ; je ne fus pas plus heureux que les autres voyageurs, qui ont déjà eu à se plaindre de leurs procédés grossiers et enfantins. J'avais conclu avec eux un marché pour l'achat de plusieurs de leurs manuscrits, mais quand arriva le moment de me les livrer, le premier manquait; de dégoût, je coupai court à toute négociation [1].

Nous ne nous livrerons pas à des considérations générales sur la valeur de cette chronique, naïve comme toutes les productions de cette secte. Ainsi qu'on le verra, elle s'étend jusqu'en 1889, année de l'Exposition universelle de Paris.

Les chroniques samaritaines aujourd'hui connues peuvent être ainsi classées :

1° La plus ancienne paraît être celle de Sadaqua, à laquelle Aboul-Fath se réfère et qui forme peut-être le fond du présent texte ;

2° Le *Livre de Josué* a été composé probablement en Egypte,

[1] Voici le titre de ces mss. : 1° דברי הימים, 2° תלמוד d'Aboul-Hasan de Tyr, 3° ס׳ ירושות, 4° מחשב שבעה כוכבים, 5° מימר מרקה, 6° ס׳ תורה, rouleau du Pentateuque copié par le grand-prêtre actuel, 7° ס׳ שמות, sur vélin, texte samaritain avec traduction arabe, 8° Josué, 9° Psaumes, 10° תלמוד טביה, et 13 livres de prières pour les différentes fêtes. D'un particulier j'achetai le n° 2.

vers la fin du XIIIe siècle. Kirchheim en a inséré un extrait dans ses כרמי שמרון *De Samaritanis* (Francfort, 1861), et Juynboll en a publié le texte, d'après un ms. de Leyde, sous le titre de *Chronicon samaritanum* (1848). Ce livre semble fondé sur une Chronique samaritaine et trois chroniques hébraïques.

3° Ensuite vient *El-Taulidé*, édité par A. Neubauer dans le *Journal Asiatique,* 1869[1]. D'après l'éditeur, l'ouvrage serait d'Eléazar ben Amram et aurait été continué deux siècles plus tard par Jacob ben Ismaël. La copie en a été faite par le grand-prêtre Jacob ben Aaron en 1859. Ce n'est, pour ainsi dire, qu'une liste des grands-prêtres, avec les dates. Le ms. se compose de 25 feuillets in-8°, avec une introduction de 6 pages traitant des Jubilés.

4° La Chronique arabe d'Aboul-Fath, écrite en 1355, semble fondée sur le *Livre de Josué*, trois chroniques hébraïques que l'auteur s'était procurées à Damas et quelques autres ouvrages. Le texte a été publié par Vilmar en 1865 (*Abul Fathi Annales Samaritani*, Gotha).

5° Enfin la nôtre. Celle-ci n'est pas une traduction, quoiqu'elle s'accorde généralement avec Aboul-Fath[2]. La langue est de l'hébreu biblique et peut-être ancienne. A ma connaissance, il n'y a pas d'autre exemplaire de cette chronique dans les grandes bibliothèques.

ELKAN N. ADLER.

II

Nous ajouterons quelques lignes à la note de M. Elkan Adler. A notre avis, cette chronique ne doit pas être ancienne ; elle nous paraît postérieure à toutes les chroniques mentionnées par M. Adler. Pour la série des prêtres et quelques autres détails, elle concorde exactement avec la *Taulidé*[3], une des principales sources de la chronique d'Aboul-Fath, que M. Adler mentionne sous le n° 3. Un détail digne de remarque, c'est que cette chronique a été copiée sur l'ordre du grand-prêtre Jacob b. Ahron[4] et

[1] Tirage à part : *Chronique samaritaine*, Paris, Impr. nationale, 1873.

[2] Voir, par exemple, à l'année 3091 où la chronique suit El-Thaulidé plus étroitement qu'Aboul-Fath.

[3] Neubauer, dans son avant-propos, dit à tort que l'opuscule porte le titre d'*el Tholidoth*, car dans le texte samaritain qu'il cite en note on lit le mot התולידה, qui est, d'ailleurs, aussi le titre de notre chronique.

[4] Dans le colophon de la chronique de Neubauer il est dit qu'elle a été achevée dans l'année 1276 de l'hégire (= 1859) par le prêtre Jacob b. Aaron ; mais dans la nôtre on dit que Jacob b. Aaron fut nommé grand-prêtre dans l'année 1291 de l'hégire (= 1874).

s'étend jusqu'à nos jours ; elle nous rappelle la *Taulidé* de Neubauer, qui a été également continuée jusqu'à nos jours et copiée aussi sur l'ordre du même prêtre. Quant aux récits concernant les Samaritains, ils sont les mêmes que dans Aboul-Fath, parfois abrégés. A partir de l'époque où Aboul-Fath s'arrête [1], il n'y a plus dans cette chronique aucun fait saillant proprement samaritain. En outre, l'auteur mentionne assez souvent un « livre des annales » (ספר דברי הימים). Il en résulte que cette chronique est basée : 1° sur la *Taulidé* pour la série des prêtres et les chefs de familles samaritaines ; 2° sur Aboul-Fath, pour les récits et faits notables des Samaritains, et 3° sur ce « livre des annales » pour les légendes et pour les faits concernant l'histoire universelle. Peut-être aussi cette chronique n'est-elle qu'un abrégé du ספר דברי הימים, qui semble être fondé sur les chroniques susmentionnées. Il est regrettable que M. Adler n'ait pu s'entendre avec les Samaritains au sujet de l'acquisition de ce livre utile. L'hypothèse de M. Adler que la chronique de Sadaqua ait pu être le fond de cette chronique nous paraît peu admissible, car Aboul-Fath dit bien dans sa préface (p. 5, 6) qu'il avait sous les yeux la chronique de Sadaqua, mais il ajoute qu'il ne l'a pas utilisée, parce que la série des prêtres ne concorde pas avec la plupart des autres chroniques. C'est plutôt, dit-il, un recueil de bons mots, de rimes charmantes, qu'une bonne chronique. D'autre part, on voit que l'auteur ne s'est pas servi du « Livre de Josué [2] » ; car, ayant recueilli tant de légendes, il n'en mentionne aucune sur Josué. Il est vrai qu'en un endroit — dans l'histoire de Manassé et Ephraïm qui ont substitué aux deux pigeons deux sauterelles d'après Aboul-Fath, ou deux rats d'après le Livre de Josué — il est d'accord avec ce dernier plutôt qu'avec Aboul-Fath ; mais c'est un détail qu'il a pu trouver ailleurs que dans le Livre de Josué. L'auteur, quel qu'il soit, connaît aussi les légendes qui circulent en Orient, la Bible et l'histoire des Arabes et des Turcs.

La langue de la chronique est un hébreu rarement mélangé de mots samaritains. Deux morceaux seulement, la prière de Baba-Rabba et un poème de Marca, sont en langue samaritaine liturgique. Mais cet hébreu est plein d'arabismes, et, non seulement la construction des phrases et la formation de certains mots sont

[1] L'édition de Vilmar va jusqu'au grand-prêtre Nathanéel, contemporain de Haroun Ar-Raschîd et de Charlemagne ; mais le ms. de Paris va jusqu'à l'année 322 de l'hégire (= 933).

[2] En parlant de ce livre, je compléterai le n° 2 de la note de M. Adler. Juynboll a publié le texte du livre de Josué, l'a traduit en latin et a ajouté des notes. Il l'appelle *Chronicon Samaritanum, cui titulus est Liber Josuæ.*

arabes, mais certains mots hébreux ont la signification de leurs équivalents arabes. Ainsi אד est toujours employé dans le sens de « lorsque » = אדא en arabe ; הן « afin que » = אן. La particule את est négligemment employée tant pour le sujet que pour le complément direct. On rencontre aussi des noms propres étrangers, tronqués : כוינוס pour תרכוינוס, סיאנוס pour אספסיאנוס, le dernier nom se trouvant abrégé aussi dans la Taulidé. Le nom du copiste se lit dans un colophon אבו סכוה בן אסעד בן ישמעאל בן אברהם הדנפי.

Qu'il me soit permis, en terminant, d'adresser à M. Israël Lévi, qui m'a chargé de la traduction de ce texte et dont les encouragements et les conseils m'ont aidé à mener à bien ce travail, l'expression de ma vive reconnaissance.

M. Séligsohn.

קל כל[1] אדם

זה אדם הוליד מטרם בנו שת את קין ואת הבל ויהרג קין את הבל וילד את חנוך ויהי בונה עיר ויקרא את שם העיר כשם בנו חנוך ואמר הן היא מדינת אנטאכית. וחנוך הוליד את עירד ועירד הוליד את מיהאל ומיהאל הוליד את מתושאל ומתושאל ילד את למך ולמך הוליד את יבל ואת יובל ואת תובל ואת נעמה ויבל היה אבי ישב אהל ומקנה ויובל היה אבי כל תפש כנור ועוגב ותובל היה אבי לטש כל חרש ונחשת ויבן את מדינת קנז והיא עיר בגדאד ויבן גם את עיר בצרה.

[130 130.] *Adam.*

Adam, engendra Caïn et Abel avant son fils Seth. Caïn tua Abel, puis engendra Hénoch. Il construisit une ville, qu'il nomma Hénoch d'après le nom de son fils. D'aucuns disent que c'est Antioche[2]. Hénoch engendra Irad ; celui-ci Mihal ; celui-ci Metusaël ; celui-ci Lamech ; celui-ci Jabal, Jubal, Tubal et Naama. Jabal fut l'ancêtre de ceux qui habitent sous des tentes et conduisent les bestiaux. Jubal fut la souche de tous ceux qui jouent de la harpe et de la lyre, et Tubal fut le père de tous ceux qui forgent des instruments de cuivre et de fer. Il bâtit la ville de Quenaz, qui est la même que Bagdad, et il bâtit aussi Bassora.

[1] Le premier nombre indique l'âge, le second la date.

[2] Yakoût raconte que certains hommes attribuent à cette ville une origine très ancienne, mais, d'après eux, le fondateur en serait le petit-fils de Sem.

קה רלה שת

שת בנה שתי ערים הראשונה קרא שמה פילו(נ)[פ]ה והשנית קרא שמה דמשק ויהיו כל ימיו שתים עשרה שנה ותשע מאות שנה וימת.

צ שכה אנוש

ע שצה קינן

זה קינן בנה עיר עטירות שפים והיא מערי שני השבטים וחצי השבט.

סה תס מהלאל

זה מהלאל בנה עיר יעזיר והיא מערי שני השבטים וחצי השבט.

סב תקכב ירד

זה בנה עיר שלם רבתא אשר היא אצל עיר שכם עד היום הזה.

[105 235.][1] *Seth.*

Seth contruisit deux villes, dont il nomma l'une Philippe [2], et l'autre Damas. Il vécut 912 ans et mourut.

[90 325.] *Enos.*

[70 395.] *Kenan.*

Ce Kénan construisit la ville d'Attirot Schafim [3]. C'est une des villes des deux tribus et demie.

[65 460.] *Malaléel.*

Ce Malaléel bâtit la ville de Yazer [4] appartenant aux deux tribus et demie.

[62 522.] *Yéred.*

Il construisit la grande ville de Schalem [5], qui est près de Sichem jusqu'à nos jours.

[1] *Taulidé*, 12 : 130. Aboul-Fath, p. 6 : 150.

[2] Plus loin notre auteur, suivant la *Taulidé*, attribue à Seth la construction de Césarée; par conséquent, il veut dire ici Césarée de Philippe. Cette légende que Seth bâtit deux villes est analogue à celle que racontent Josèphe (*Antiq.*, I, § 70) et le Livre des Jubilés, VIII, que Seth éleva deux stèles, l'une de briques et l'autre de pierres.

[3] C'est l'Aterot Schophan de la tribu de Gad, Nombres, XXXII, 35.

[4] *Ibid.*

[5] Cf. Genèse, XXXIII, 18. Plus loin l'auteur attribue à Yéred la construction de Tyr.

סה תקפו חנוך

זה אתלמד ספר האותיות אשר הכינו וכתבו אבינו אדם.

ס ה(ו) תרנד מתושלח

זה הקבר בקרית (בעיול מטה) אשר אחרי כן נקרא שמה קרית הארבע וחברון.

נג תשו למך

זה בנה עיר ריפת והיא גבעת העולם ויקבר בקרית בעיול והיא קרית הארבע אשר נקרא שמה חברון.

תקב תתת כ(ט) נח

מולד נח היה בחדש ניסן ובארבע עשר יום למולדו נגלא מופת בשמים בארץ שנער ויראו כל יושבי העולם ויגידו לאבינו אדם ויאמר להם מבול יהיה על הארץ להשחיתה ובשנת השש מאות שנה לחיי נח בחדש השני הוא חודש איאר והמבול היה מים על הארץ ובימי

[65 587.] *Hénoch.*

Il étudia le livre des lettres qu'avait préparé et écrit notre père Adam[1].

[67 654.] *Mathusalem.*

Il fut enterré dans la ville de Bayoul l'inférieure[2], qui fut nommée ensuite Kiriat Arba et Hébron.

[53 707.] *Lamech.*

Il construisit la ville de Riphat, qui est la hauteur du monde[3]. Il fut enterré dans la ville de Bayoul, qui est Kiriat Arba et qui ensuite fut appelée Hébron.

[502 1209.] *Noé.*

La naissance de Noé eut lieu dans le mois de Nisan. Quatorze jours après sa naissance un signe céleste apparut dans le pays de Sennaar. Tous les hommes du monde, ayant vu ce signe, en demandèrent le pronostic à notre père Adam. Il leur prédit qu'un déluge détruirait la terre. Et l'année 600 de la vie de Noé, dans le second mois, qui est le mois d'Iyar, le déluge survint.

[1] Inutile de rappeler que Hénoch figure dans les légendes juives et musulmanes comme le grand scribe.

[2] Ce nom provient-il d'une confusion avec קרית בעל (Josué, xv, 60) ? Quant au mot מטה, le Pentateuque samaritain porte קרית ארבע על עמק היא חברון.

[3] Il fait allusion aux monts Ryphées, que certains géographes identifient avec le Riphath de la Bible. Cf. Gesenius, *s. v.* ריפת.

נח נגלא איש ושמו אחידין בן ברד בן תובל קין ובנא את צהיון
אשר שמה בית גפנה ויבן בה גבעה ונשא בה אבן בלא עמודים
ויקרא את שמו חסיו בו ויהיו האנשים יבאו אליו ויתמהו
בו וזה אחידין הוליד בן ויקרא את שמו אסור ויבן מקום
ויקרא את שמו צהיון ואז כלה אסור מבנין זה המכון שלח
אנשים אל בבל ויביאו לו משם את גפנה בת נעמה אחות תובל
קין ויקח אותה אשה לבנו ויעש לו ארבע צלמים אחד זהב והשני
כסף והשלישי נחשת והרביעי עץ ויעש לו תבנית שמש וירח ויתן
בתוך הירח אבן שהם ויתן אותם אל גפנה בת נעמה ותעש תבנית
מנורה ותשם על ארבע ירכיה את ארבע הצלמים ותבנית השמש
והירח ותפקד עליה ארבע מאות גבר וגפנה היתה תקרא האנשים לעבד
את השמש והירח ויאספו אנשים רבים לעבדם וישתחוו להם ויתלמד נח
אל אבינו אדם את חשבון קשטה וספר האותיות וספר נגמות וספר
מלחמות ויהי נח בן חמש מאות שנה ויקם ויברח מפני בני
דורו כי אנשי חמס היו מן עיר ריפת אל המקום אשר שמו עדר
שגג הוא מקום התבה ואחרי מוצא נח מן התבה בנה מזבח על
הר גריזים בית אל ויעל עליו עולות מכל הבהמה הטהורה
ומכל העוף הטהור ומקום המזבח נמצא בהר גריזים מתודע עד
היום הזה ונח הוליד את שם ואת חם ואת יפת ובני יפת גמר
ומגוג ומדי ויון ותובל ומשך ותירס ובני גמר אשכנז וריפת ותוגרמה

A l'époque de Noé apparut un homme nommé Ahidin, fils de Barad, fils de Tubal-Caïn. Il construisit Sihion, dont il fit la maison de Gaphna ; il y construisit une citadelle dans laquelle il plaça une pierre qui n'était pas supportée par des piliers, et il l'appela Hasayubo ; des gens qui venaient la voir s'en étonnèrent. Cet Ahidin eut un fils qu'il nomma Asur ; celui-ci construisit une ville nommée Sihion. Lorsqu'Asur eut achevé la construction de cette place, il (Ahidin) envoya des gens à Babylone, d'où ils amenèrent Gaphna, fille de Naama, sœur de Tubal-Caïn ; il la donna comme épouse à son fils. Il se fit faire quatre idoles, une en or, une en argent, une en cuivre et une en bois. Il fit faire pour lui l'image du soleil et de la lune, il mit dans celle de la lune un onyx et il en fit cadeau à Gaphna, fille de Naama. Elle se fit faire une image de chandelier, aux quatre côtés duquel elle plaça les quatre idoles et le soleil et la lune artificiels. Elle en confia la charge à 400 hommes, puis elle invita les gens à adorer le soleil et la lune. Beaucoup de gens s'assemblèrent pour les adorer et se prosternèrent devant eux.

Noé étudia avec Adam les vraies mathématiques, le livre des lettres, le livre de l'astronomie, le livre de la guerre [1]. Noé était alors âgé de cinq cents ans. Il s'enfuit de la ville de Riphath à cause de ses contemporains, parce qu'ils étaient gens d'iniquité, et se réfugia en un

[1] *Taulidé*, p. 7.

ובני יון אלישע ותרשיש כתים ודודנים אלה שלשלת יפת ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען ובני כוש סבא וחוילה סבתא ורעמה וסבתכא ובני רעמה שבא ודדן וכוש הוליד את נמרד ובני מצרים את לודים ואת ענמים ואת להבים ואת נפתוחים ואת פתרוסים ואת כסלוחים אשר יצאו משם פלשתים ואת כפתורים ופוט לא הזכר לו בתורה בנים וכנען ילד את צידון בכורו ואת החת ואת היבוסי ואת האמורי ואת הגרגשי ואת החוי ואת הערקי ואת הסיני ואת הארודי ואת הצמרי ואת החמתי אלה שלשלת חם.

בני שם עילם ואשור וארפכשד ולוד וארם ובני ארם עוץ וחויל גתר ומשא וארפכשד ילד את שלח ושלח ילד את עבר ולעבר יולדו שני בנים שם האחד פלג כי בימיו נפלגה הארץ ושם אחיו יקטן ויקטן ילד את אלמודד ואת שלף ואת חצרמות ואת ירח ואת הדורם ואת אוזל ואת דקלה ואת עובל ואת אבימאל ואת שבא ואת אופיר ואת חוילה ואת יובב כל אלה בני יקטן ולא הזכר בנים לעילם ולאשור ואל לוד ויהיו כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימת ויקברו בקרית הארבע אשר היא חברון

endroit nommé Edersagag [1], là où l'arche s'arrêta plus tard, après que Noé fut sorti de l'arche, il construisit un autel sur le Mont Garizim, à Beth-El, sur lequel il offrit des holocaustes de tous les animaux et oiseaux purs. L'emplacement de cet autel se trouve sur le Mont Garizim et est connu aujourd'hui encore.

Noé engendra Sem, Cham et Japhet. Les fils de Japhet furent : Gomer, Magog, Madaï, Yavan, Tubal, Mésech et Tiras. Les enfants de Gomer : Askénaz, Riphat et Togarma. Les enfants de Yavan : Elisa, Tarsis, Kithim et Dodanim : ceux-là sont les descendants de Japhet. Les enfants de Cham furent : Cus, Misraïm, Put et Canaan. Les enfants de Cus : Séba, Havila, Sabta, Raama et Sabtecha. Les enfants de Raama : Seba et Dedan. Cus engendra Nemrod. Les enfants de Misraïm furent : les Ludites, les Anamites, les Lehabites, les Naphtuhites, les Patrusites et les Casluhites, dont descendirent les Philistins et les Caphtorites. Il n'est pas fait mention des enfants de Put. Canaan engendra Sidon, son fils premier né, Heth, Jébusi, Emori, Girgasi, Hivi, Arki, Sini, Arvadi, Semari et Hamathi. Ce sont les descendants de Cham.

Les fils de Sem furent : Elam, Asur, Arpachsad, Lud et Aram. Les fils d'Aram : Uz, Hul, Gether et Masa. Arpachsad engendra Salé, Salé engendra Eber. Eber eut deux fils ; l'un s'appela Péleg, car de son temps la terre fut divisée, et l'autre Yoctan. Yoctan engendra Almodad, Sélaph, Haçarmavet, Jeré, Hadoram, Uzal, Dicla, Obal, Abimaël, Seba, Ophir, Havila et Yobab ; tous ceux-là sont les fils de Yoctan. Il n'est pas fait mention des enfants d'Elam, ni de ceux d'Asur, ni de ceux de Lud. Noé vécut neuf cent cinquante ans, puis

[1] C'est probablement le Sadjistan qui est caché sous ce nom.

ולא נקרא שמה קרית הארבע כי אם אחרי מות נח כי נקברו בה לפניו שלשה צדיקים והם אדם ומתושלח ולמך והצדיק הרביעי נח ויהי כי קרבו ימי נח למות בשנה אשר הגוע בה נתן לפני מותו לבני שם ספר האותות וספר נגמות וספר מלחמות נתן לבני ארפכשד ספר האותיות ולבני עילם ספר נגמות ולבני אשור ספר מלחמות ויהי בשנה ההיא ויפלג נח על בניו את הארץ ארפכשד שכן בארץ חריסאן היא (פ)[ב]רומידה הגדולה ועילם ואשור שכנו במקום שמו דלת הדלתים ולוד וארם שכנו בעיר הגדולה וטרם מת אבינו נח בחמש שנים נגלא הנמרד וימלך על בני חם ובנא בבל הגדולה ותהי ראשית ממלכתו בבל וארך ואכד בארץ שנער.

כ תת(ש)[תק]ט שם

זה לקח אה שירת בת שת בן אדם לו לאשה ויום לקח אותה היתה מספר ימיה שלש מאות שנה ושם בנה אר נינוה ואת רחבות עיר ואת כלח ואת רסן בין נינוה ובין כלח היא העיר הגדולה.

mourut ; il fut enterré à Kiriath-Arba, qui est Hébron. Cette ville ne fut appelée Kiriath-Arba (la ville des quatre) qu'après la mort de Noé, car avant lui trois justes y furent enterrés, à savoir : Adam, Matusalé et Lamech ; le quatrième fut Noé.

Lorsque Noë se sentit près de sa fin, dans l'année où il mourut, il donna aux enfants de Sem le livre des lettres, le livre de l'astronomie et le livre des guerres. Aux fils d'Arpachsad il donna le livre des lettres ; aux fils d'Elam, le livre de l'astronomie, et aux fils d'Asur le livre des guerres. Dans cette même année, Noë partagea la terre entre ses trois fils : Arpachsad habita le pays de Khorasan, dans la grande Arménie[1] ; Elam et Asur habitèrent l'endroit appelé Deleth-Hadelathaïm (la porte des portes)[2] ; Lud et Aram habitèrent la grande ville[3].

Cinq ans avant la mort de notre père Noë, Nimrod apparut et régna sur les enfants de Cham. Il construisit la grande ville de Babel, et le commencement de sa domination fut Babel, Erech, Accad dans le pays de Sennaar.

[100 1309] *Sem*

Il épousa Sirath, fille de Seth, fils d'Adam ; et au moment de son mariage elle était âgée de trois cents ans. Sem construisit Ninive, Rehoboth Ir, Calé et Resen entre Ninive et Calé ; c'est la grande ville.

[1] Sur la confusion de ארמיניה avec רומיה, voyez Aboûl-Fath (éd. Vilmar), p. 18, note 1.

[2] Il veut probablement dire Derbend, que les géographes appellent *bâb al-abwâb*, la porte des portes.

[3] C'est probablement Resen ; cf. Genèse, x, 12.

כלה תתתרמד ארפכשד

קל תתתשעד שלח

קלד תתתתקח עבר

קל אלף תתלח פלג

קלב אתתקע רעו

קל אלפים ק שרוג

עט אלפים קעט נחור

ע אלפים רמט תרח

תרח זה הוליד את אברם הוא אברהם ואת נחור ואת הרן וימת הרן על פני תרח אביו בארץ מולדתו באור כשדים ויקח אברהם ונחור להם נשים שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי ואת מלכה כלותיו אשת אברם ונחור בניו ויצא אתם מאור כשדים ויבואו עד חרן וישבו שם.

[135	1444]	*Arpachsad*
[130	1574]	*Salé*
[134	1708]	*Héber*
[130	1838]	*Phaleg*
[132	1970]	*Ragou*
[130	2100]	*Serug*
[79	2179]	*Nachor*
[70	2249]	*Tharé*

Tharé engendra Abram, qui est Abraham, Nachor et Haran. Haran mourut avant son père, dans son pays natal, à Ur-Casdim. Abraham et Nachor épousèrent des femmes : le nom de la femme d'Abraham fut Saraï et le nom de celle de Nachor Milca, fille de Haran, père de Milca et de Yisca. Tharé prit son fils Abraham, son petit-fils Lot, fils de Haran, Saraï et Milca, épouses d'Abram et de Nachor, ses fils, et il sortit avec eux d'Ur-Casdim. Ils arrivèrent à Charan et ils s'y établirent.

ק אלפים שמט אברהם

זה הוליד את ישמעאל ואת יצחק ובשנת חמש שנים ושבעים שנה לחייו יצא מחרן ויבא ארצה כנען עד מקום שכם עד אילוני מורא ובימיו היה הנמרוד גבור בארץ ובני ישמעאל נביות וקדר ואדבאל ומבשם ומשמע ודומא ומשא חדד ותימא יטור נפיש וקדמה ובשנת שבעה ושמונים שנה לחייו הוליד את ישמעאל בנו ובשנת שלשה עשר לחיי ישמעאל בנו מל אברהם על פי ה׳ את בשר ערלתו וערלת ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו ואת כל מקנת כספו כל זכר באנשי בית אברהם ובימי זקנתו לקח אברהם אשה ושמה קטורה ותלד את זמרן ואת יקשן ואת מדן ואת מדין ואת ישבק ואת שוח ויקשן ילד את שבא ואת דדן ובני דדן היו אשורים ולטשים ולאומים ובני מדין עיפה ואפר וחנוך ואבידע ואלדעה כל אלה בני קטורה וזמרן ומדן וישבק ושוח לא הזכרו להם בנים.

ס אלפי׳ רט יצחק

זה הוליד את עשו ואת יעקב בני עשו אליפז ורעואל ויעוש ויעלם וקרח ובני אליפז תימן ואמר וצפו וגעתם וקנז ותמנע ועמלק ובני רעואל נחת וזרח שמה ומזה ובני שעיר לוטן ושובל וצבעון וענה ודישון ואצר ודישן ובני לוטן חרי והימם ואחות לוטן תמנע

[100 2349.] *Abraham.*

Abraham engendra Ismaël et Isaac. A l'âge de soixante-quinze ans, il sortit de Charan et arriva au pays de Canaan, jusqu'à Sichem et au chêne de Mamré. De son temps, Nimrod était le héros du pays. Les enfants d'Ismaël furent Nebayoth, Kédar, Adbéel, Mibsam, Misma, Duma, Masa, Hadad, Théma, Yethur, Naphes et Kedma. A l'âge de 87 ans, il engendra son fils Ismaël. Lorsque ce dernier fut âgé de treize ans, Abraham, sur l'odre de Dieu, se circoncit lui-même; il circoncit aussi son fils Ismaël, tous les mâles de sa maison, tant esclaves nés chez luï que ceux qu'il avait achetés. Dans sa vieillesse, il épousa une seconde femme nommée Ketoura. Elle lui enfanta Zimran, Yocsan, Medan, Midian, Yisbac et Sué. Yocsan engendra Seba et Dedan. Les enfants de Dedan furent: Asurim, Letusim et Léumim. Les enfants de Midian: Epha, Epher, Hanoch, Abida et Eldaa. Tous ceux-là furent les enfants de Ketura. On ne fait pas mention d'enfants à propos de Zimran, de Medan, de Yisbac et de Sué.

[60 2409] *Isaac*

Il engendra Esaü et Jacob. Les enfants d'Esaü furent: Eliphaz, Reuel, Jehus, Yaalam et Coré. Les enfants d'Eliphaz : Théman, Omar, Sepho, Gaatam, Kenaz, Timna et Amalec. Les enfants de Reuel, Nahat, Zaré, Sama et Miza. Les enfants de Séïr : Lotan, Sobal, Sibeon, Ana, Dison, Eser et Disan. Les enfants de Lotan:

ובני שובל עלון ומנחת ועובל ושפו ואונם ובני צבעון איה וענה ובני ענה דישון חמדן ואשבן יתרן וכרן ובני אצר בלען וזעון ועקן ובני דישן עוץ וארן.

ואלה שמות המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל בלע בן בעור ושם עירו דנהבה יובב בן זרח מבצרה חשם מארץ התימני הדד בן בדד המכה את המדינים בשדה מואב ושם עירו עוית שמלה ממשרקה שאול מרחבות הנהר בעל חנן בן עכבור הדד ושם עירו פעו ושם אשתו מטבאל בת מטרד בת מי זהב ואלה אלופי אדום י׳א׳ תמנע עלוה יתת אהליבמה אלה פינון קנז תימן מבצר מגדיאל עירם.

פן אלפים תצו יעקב

זה הוליד ראובן שמעון לוי יהודה יששכר וזבולון דן ויוסף ובנימים נפתלי גד ואשר זה הם אקר שבטי ישראל בני ראובן חנוך ופלוא חצרון וכרמי בני שמעון ימואל וימין אהה יכין צהר ושאול בן הכנעניה בני לוי גרשון קהת ומרדי ויוכבד בני יהודה ער ואונן שלה פרץ וזרח וימה ער ואונן בארץ כנען בני פרץ חצרון וחמול בני ישששכר תולע ופואה ויוב ושמרון בני זבולין סרד ואילון ויחליאל בני גד צפון וחגי ושוני

Hori, Hémam ; la sœur de Lotan fut Timna. Les enfants de Sobal : Elvon, Manahat, Ebal, Sepho, Onam. Les enfants de Sibon : Aya et Ana. Les enfants d'Ana : Dison, Hemdon, Esban, Ythran et Keran. Les enfants d'Eser : Bilhan, Zaavan et Acan. Les enfants de Dison : Uç et Aram.

Ceux-ci sont les noms des rois qui régnèrent dans le pays d'Edom avant que les enfants d'Israël eussent un roi : Bela, fils de Beor de Dinhaba ; Yobab, fils de Zaré de Bassora ; Husam, du pays des Thémanites ; Hadad, fils de Bédad, qui défit les Madianites dans la campagne de Moab — il était natif d'Avith ; Samla de Masréca ; Saül de Rehoboth-Hanahar ; Baal-Hanan, fils d'Acbor ; Hadar de Paü qui eut pour femme Metabéel, fille de Mathred, fille de Mé-Zahab. Voici les princes d'Edom, onze en nombre : Timna, Alva, Yetheth, Ohlibama, Pinon, Kenaz, Téman, Mibsar, Magdiël et Iram.

[87 2496] *Jacob*

Il engendra Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Issachar, Zabulon, Dan, Joseph, Benjamin, Nephtali, Gad et Aser. Ceux-là sont les souches des tribus d'Israël. Les enfants de Ruben furent : Hénoch, Phalu, Héçron et Charmi. Les enfants de Siméon : Yemuël, Yamin, Ohad, Yachin, Sohar et Saül ; le fils de la Cananéenne. Les enfants de Lévi : Gerson, Kehath et Merari, et une fille, Jochabed. Les enfants de Juda : Er, Onan, Péreç et Zaré ; Er et Onan moururent dans le pays de Canaan. Les enfants de Péreç : Héçron et Hamul. Les enfants d'Issachar : Tola, Puva, Yob et Simron. Les enfants de Zabulon : Séred,

ואצבעון ערי וארודי וארלי בני אשר ימנה וישוה וישוי ובריעה ושרח אחותם ובני בריעה חבר ומלכיאל בני יוסף מנשה וחפרים בני בנימים בלע ובכר ואשבל גרא ונעמן אחי וראש מופים וחופים וארד בני דן חושים בני נפתלי יחצאל וגוני ויצר ושלום אלה הבאים מצרימה שבעים יוסף בא מצרימה בן שבעה עשר שנה ואתמלך בן שלשים שנה ויחי מאה ועשר שנים בני מנשה בן יוסף מכיר אבי גלעד ומכיר הוליד את גלעד בני גלעד אחיעזר וחלק ואשריאל ושכם ושמידע וחפר וצלפחד בנות צלפחד מחלה ונועה חגלה מלכה ותרצה בני שמידע אכין ושכם ולקחי ואניעם בני אפרים שותלח בכר תחם בני שותלח עדן בן עדן נון בן נון יהושע וזה יהושע תלמיד משה הנביא עליו השלום.

נב אלפים תקמח לוי

זה הוליד גרשון קהת ומררי בני גרשון לבני ושמעי בני מררי מחלי ומושי.

עא אלפים תריט קהת

זה הוליד עמרם יצהר וחברון ועוזיאל בני יצהר קרח ונפג זכרי

Elon et Yahléel. Les enfants de Gad : Sephon, Hagi, Suni, Esbéon, Eri, Arodi et Aréli. Les enfants d'Aser : Yimna, Yisva, Yisvi, Beria et leur sœur Saré. Les enfants de Beria : Héber et Malchiel. Les enfants de Joseph : Manassé et Ephraïm. Les enfants de Benjamin : Béla, Bécher, Asbel, Géra, Naaman, Ehi, Ros, Mupim, Hupim et Ard. Les enfants de Dan : Husim. Les enfants de Nephtali : Yahséel, Guni, Yéser et Silem. Ceux-là vinrent en Egypte, en tout, soixante-dix personnes. Joseph arriva en Egypte à l'âge de dix-sept ans; il devint gouverneur à l'âge de trente ans et vécut en tout cent dix ans. Les enfants de Manassé, fils de Joseph : Machir, père de Galaad, car Machir engendra Galaad. Les enfants de Galaad : Ahiézer, Hélec, Asriel, Sichem, Semida, Hépher et Selophhad. Les filles de ce dernier : Mahla, Noa, Hogla, Milca et Thirsa. Les enfants de Semida : Achin, Sichem, Lichi et Aniam. Les enfants d'Ephraïm, Suthalé, Becher et Thaham, Les enfants de Suthalé, Adan ; le fils d'Adan, Nun, le fils de celui-ci, Josué [1]. Ce Josué fut le disciple de Moïse le prophète (que la paix soit sur lui).

[52 2548] *Lévi*

Celui-ci engendra Gerson, Cahath et Merari. Les enfants de Gerson furent Libni et Simeï. Les enfants de Merari : Mahli et Musi.

[71 2619] *Cahath*

Celui-ci engendra Amram, Ishar, Hébron et Ouziel. Les fils d'Ishar : Coré, Néphag et Zichri. Le fils de Coré : Asir. Les fils d'Asir : Elcana

[1] Voir I Chroniques, VII, 25-27.

ובן קרח אסיר ובני אסיר אלקנה ואביסף בני עזיאל מישאל ואליצפן וסיתרי זה הם אקר כהנינו הנמצאים בבית הכהנה בעת ההיא.

נב 2671 עמרם

זה הוליד את אהרן ואת משה ואת מרים אחותם.

פג 2754 אהרן

זה הוליד את נדב ואת אביהוא את אלעזר ואת איתמר וימת נדב ואביהוא על פני אהרן אביהם.

מ׳ 2794 משה אדון הנביאים

זה הוליד את גרשום ואת אליעזר.

נ׳ 2844 אלעזר

בראש כהונתו באו בני ישראל לרשת את ארץ כנען והמלך עליהם בעת ההיא יהושע בן נון בן עדן בן שותלח בן אפרים בן יוסף ובימיהם הנחלו בני ישראל את הארץ כאשר צוה י״י את משה ויהי ימי חיי יהושע בן נון מאה ועשר שנים מהם בארץ מצרים חמשה ועשרים שנה ובמדבר ארבעים שנה ומלך בארץ כנען חמשה וארבעים שנה ויקברו אתו בגבעה אשר היא מול הר גריזים בית אל בתמנת סרח וימלך תחתיו נתנאל בן אחי

et Abiasaph. Les fils d'Ouziël : Misaël, Elsaphan et Sitheri. Celle-là fut la souche des prêtres qui existaient alors.

[52 2671] *Amram*

Il engendra Aaron, Moïse et Miriam, leur sœur.

[83 2754] *Aaron*

Il engendra Nadab, Abihou, Eléazar et Ithamar ; Nadab et Abihou moururent avant leur père.

[40 2794] *Moïse, le maître des prophètes*

Il engendra Gersom et Eliézer.

[50 2844] *Eléazar*

Dans le commencement de son pontificat, les enfants d'Israël vinrent prendre possession du pays de Canaan. Leur roi alors fut Josué, fils de Nun, fils d'Adan, fils de Suthalé, fils d'Ephraïm, fils de Joseph. A cette époque, les enfants d'Israël occupèrent le pays d'après l'ordre que Dieu avait donné à Moïse. La durée de la vie de Josué fut de cent dix ans, dont vingt-cinq en Egypte, quarante dans le désert et quarante-cinq ans comme roi dans le pays de Canaan[1]. Il mourut et fut enterré sur la colline qui est en face du

[1] Voir *Séder Olam* (éd. Ratner), p. 50 et suiv.

כלב מן שבט יהודה ע"פ אלעזר בן אהרן הכהן וילחם זה נתנאל כושן רשעתים מלך ארם נהרים ויחלישו ואת כל עמו ובשנה הרביעית מן ממלכתו נגבע אדונינו אלעזר ויקברו אתו בגבעת פנחס בנו בקרית עמרתה מול הר גריזים בית אל.

סמד 2904 פנחס

זה הוליד את אבישוע בנו בשנת מעבר בני ישראל ארץ כנען בימיו מת נתנאל המלך והות שני ממלכתו תשעה שנים וימלוך תחתיו אהוד בן גרא הימיני וילחם זה את עגלון מלך מואב ואת העמלקי ויחליש אותם והות מלך שמנה עשר שנה ויגבע וימת וימלך פנחס בן אלעזר הכהן תחתיו גמר בן ענת זה גמר הכה מן פלשתים שש מאות איש במלמד הבקר ויושיע את ישראל וימלוך עשרים שנה וימלך פנחס תחת(יו) גמר פרק משבט נפתלי. וילך זה (גמר) פרק למלחמות אלפים איש אל הר תבור ויך את אנשי יבין ואת שר צבאו סיסרא ויכנעו אלהים את יבין מלך כנען לפני בני ישראל ובשנת שלשה עשר לממלכתו נגבע אדונינו פנחס בן אלעזר הכהן וימת ויקברו

Mont Garizim Beth-El, à Timnath Saré. A sa place régna Nathanél [1], le neveu de Caleb de la tribu de Juda par l'ordre d'Eléazar, fils d'Aaron le prêtre. Il fit la guerre à Cusan-Risathaïm, roi de la Mésopotamie, et lui infligea une défaite ainsi qu'à tout son peuple. Et dans la quatrième année de son règne, notre seigneur Eléazar mourut, et on l'enterra sur la colline de son fils Phinée à Kiriath Omratha, en face du Mont Garizim Beth-El.

[60 2904] *Phinée*

Il engendra son fils Abisué dans l'année où les enfants d'Israël entrèrent dans le pays de Canaan. Sous son pontificat mourut le roi Nathanéel, qui avait régné neuf ans. Il fut remplacé par Ehud fils de Géra, de la tribu de Benjamin [2]. Il fit la guerre à Eglon, roi de Moab, et aux Amalécites, et il les affaiblit. La durée de son règne fut de dix-huit ans, puis il mourut. Phinée mit à sa place sur le trône Gomer (Samgar), fils d'Anath. Ce Gomer tua six cents Philistins avec un soc de charrue et il délivra les enfants d'Israël ; il régna vingt ans. Puis Phinée installa comme roi à la place de Gomer Parac (Barac) de la tribu de Nephtali. Ce Parac se dirigea avec deux mille hommes vers le mont Tabor, et mit en déroute l'armée de Jabin et Sisra, le chef de son armée ; et Dieu soumit Jabin, roi de Canaan, aux enfants d'Israël. Dans la treizième année de son règne, notre seigneur, Phinée, fils d'Eléazar le prêtre, mourut et fut enterré à Kiriath Omratha, en face du Mont Garizim Beth-El. Dans ce même endroit,

[1] Aboul-Fath, p. 33 : *idem*, pour עתניאל; le Livre de Josué p. 32 : Abil, qui est une fausse leçon de Natanael.

[2] Aboul-Fath : *Yaout* de la tribu d'Ephraïm. Le Livre de Josué : *Tarfih*.

אותו בקרית עמרתה מול הר גריזים בית אל וכן שם קברו את איתמר דודו מול זה ההר הקדוש וכן שם נקברו השבעים זקני קהל ישראל.

מ׳ 2944 אבישוע בן פנחס

בימיו מת המלך (גמר) פרק וישב במלכו שלשים שנה וימליך אדוניו אבישוע תחתיו גדעון מן שבט מנשה וזה גדעון הכה את המדינים בשלוש מאות איש ומספר המדינים שתים עשרה רבבה וימלך על ישראל שבעה שנים וימלך אדונינו אבישוע תחתיו את אבימלך בנו וימלך על ישראל בשנת תשע עשר לכהונת אדונינו אבישוע וישב במלכו שלש שנים וימת ויקברו אותו בשכם אשר היא מקום כסא מלכו וימלך אדונינו אבישוע תחתיו תולע בן פועה משבט יששכר והות ראש ממלכתו בשנת שנים ועשרים לכהנת אדונינו אבישוע ובימי מלכותו לא היה מלחמה על ישראל וימלך על ישראל שלשה עשר שנה ובשנת שלשה עשר למלכותו הגבע אדונינו אבישוע וימת ויקברו אותו בקרית עמרתה אצל קבר אביו אדונינו פנחס עליהם השלום וזה אדונינו אבישוע אשר כתב ספר התורה בשנת שלשה עשר לעבר בני ישראל ארץ כנען בהר גריזים בית אל בפתח

en face de cette montagne sainte, on avait enterré aussi son oncle Ithamar, ainsi que les soixante-dix anciens du peuple d'Israël.

[40 2944] *Abisué, fils de Phinée.*

De son temps mourut le roi Parac après un règne de trente ans. Notre seigneur Abisué mit à sa place Gédéon, de la tribu de Manassé. Ce Gédéon, à la tête de trois cents hommes, infligea une défaite aux Madianites, qui comptaient douze myriades. Il régna sur Israël sept ans [puis il mourut], et notre seigneur Abisué mit à sa place son fils Abimélech. Il monta sur le trône dans la dix-neuvième année du pontificat d'Abisué. Il mourut après un règne de trois ans et fut enterré à Sichem, sa résidence. Abisué mit à sa place Tola, fils de Pua, de la tribu d'Issachar. Il commença à régner dans la vingt-deuxième année du pontificat de notre seigneur Abisué. Sous son règne il n'y eut pas de guerre contre le peuple d'Israël ; il régna treize ans. Dans la treizième année de son règne, mourut notre seigneur Abisué, et on l'enterra à Kiriath Omratha, près du tombeau de son père Phinée (que la paix soit sur eux). C'est notre seigneur Abisué qui avait écrit le livre de la loi, sur le Mont Garizim Beth-El, à l'entrée de la tente d'assignation, treize ans après que les enfants d'Israël furent entrés dans le pays de Canaan[1]. Ce livre se trouve maintenant dans le temple de Sichem, puisse Dieu nous rendre sa bénédiction[2] !

[1] Aboul-Fath, p. 35 : *Taulidé*, 11.
[2] *Ibid.*

אהל מועד והוא הנמצא בכנשת שכם עד היום הזה ד׳ ישיב עלינו מברכתו אמן.

נ׳ 2994 שישי בן אבישוע

בשנת חמשה לכהנתו מת המלך תולע ויקבר בארץ שכם מול הר גריזים בית אל וימלוך אדונינו שישי תחתיו יאיר בן גלעד מן שבט מנשה וימלוך על ישראל שנים ועשרים שנה ובשנת שבע ועשרים לכהונת שישי מת יאיר הזוכיר וימלך אדונינו שישי תחתיו יפתח משבט יהודה וימלוך על ישראל שש שנים ובימי מלכותו היתה מלחמה בין בני ישראל ובין בני עמון ויחליש את בני עמון ויכנעו לישראל וימת יפתח וימלך אדונינו שישי תחתיו את אבידע מן שבט יהודה וימלוך על ישראל עשרה שנים ובשנה השביעית למלכותו הגבע אדונינו שישי וימת ויקברו אותו בגבול הר גריזם בית אל בקרית מחנה אשר בין הר גריזים ובין עמרתה.

לה 3029 בחקי בן ששי

בשנה השלישית לכהנתו מת המלך אבידע וימלך בחקי תחתיו אבנלאל משבט זבולון וימלוך על ישראל שמנה עשר שנה וימת

[50 2994] *Sisi, fils d'Abisué.*

Dans la cinquième année de son pontificat, le roi Tola mourut et il fut enterré à Sichem, en face du Mont Gerizim Beth-El. Notre seigneur Sisi mit à sa place Jaïr, fils de Galaad, de la tribu de Manassé, qui régna vingt-deux ans. Dans la vingt-septième année du pontificat de Sisi mourut ce Jaïr. Notre seigneur Sisi mit à sa place Jephté de la tribu de Juda [1], qui régna six [2] ans. Sous son règne il y eut une guerre entre le peuple d'Israël et les Ammonites. Il mit en déroute les Ammonites et les subjugua. Après la mort de Jephté, notre seigneur Sisi mit à sa place Abida [3] de la tribu de Juda, et il régna dix [4] ans. Dans la dixième année de son règne, notre seigneur Sisi mourut, et on l'enterra dans la limite du Mont Garizim à Kiriath Mahné, qui est entre le Mont Garizim et Omratha.

[35 3029] *Bahki, fils de Sisi.*

Dans la troisième année de son pontificat, mourut le roi Abida, et Bahki mit à sa place Ibn-Lal [5] de la tribu de Zabulon. Il régna sur Israël dix-huit ans [6], puis il mourut et fut enterré dans la terre appartenant à la tribu de Zabulon. Bahki fit régner à sa place Anithel [7] de

[1] Aboul-Fath, *ibid.*, donne la même origine à Jephté.
[2] Aboul-Fath, p. 33, sept ans.
[3] Aboul-Fath, *ibid.*, a Abham, qui correspond à אבצן (Jug., XII, 8), tandis que le nom donné par notre auteur est celui de עבדון (*ib.*, 13).
[4] Le même nombre est donné par Aboul-Fath.
[5] C'est le nom de אילון (*ib.*, 12), Elon, arabisé.
[6] Aboul-Fath a le même nombre.
[7] *Ibid.*

ויקברו אותו בארץ נחלת זבולון וימלך בחקי תחתיו עניתאל ממטה יהודה המליכו אותו אצל אלון מרה תחת הר גריזים בית אל ובשנת ארבע עשר לממלכתו הגבע בחקי וימת ויקברו אותו באצל אביו אדונינו שישי להם רצון ד׳ אמן.

כה 3054 עזי בן בחקי

בימי כהנתו היה פקיד על בית איתמר אילי בן יפני מבני איתמר בן אהרן הכהן ויהי זקן בא בימים ועזי בן בחקי נער קטן ודרש אילי מיתוביה הכהונה הגדולה תחת עזי ובזאת הימים היה נשיא על ישראל שמשם ממטה דן וזה שמשם היה גבור בארץ והוא אחר מלכי הרצון כי בימיו הסתיר ה׳ את המשכן הקדוש מעיני ישראל וילך בעת ההיא אילי בן יפני ויעש לו ארון זהב וישם בתוכו את הספרים אשר הם מן מכתב סהבו אדונינו איתמר ויעש לו אהל ויט אותו בשילו כי גרשו אותו מן הר גריזים בני ישראל הנמצאים בעת ההיא בשכם ובפלשתים בעריהם הוא ואנשיו הנאספים אליו ויבן שם בשילו מזבח ויקרב עליו את הקרבנים ויאספו אליו כל אנשי שבט יהודה ואנשים רבים משאר השבטים וכל דברי אילי אשר עשה הלוא הם כתובים על ספר הימים ויהיו בני ישראל בימיו שלשה פרקים פרקה עשו כתועבות הגוים ויעבדו את אלהים אחרים

la tribu de Juda, et il le fit investir de la royauté auprès du chêne de Moré au pied du Mont Garizim Beth-El. Dans la quatorzième année de son règne, Bahki mourut et il fut enterré à côté de son père, notre seigneur Sisi (que Dieu soit satisfait d'eux).

[25 3054] [1]. *Ozzi, fils de Bahki.*

Pendant son pontificat, le chef de la maison d'Ithamar était Eli, fils de Japhni, descendant d'Ithamar, fils d'Aaron le prêtre. C'était déjà un vieillard quand Ozzi n'était qu'un petit garçon [2]. Puis il réclama qu'on l'établît dans le grand pontificat à la place d'Ozzi [3]. A cette époque, le prince qui régnait sur Israël était Samson de la tribu de Dan. Samson était un héros ; ce fut le dernier des rois du contentement [4], car, sous son règne, Dieu cacha le saint tabernacle aux yeux d'Israël. En ce temps Eli, fils de Japhni, fit pour lui une arche en or, où il plaça les livres qui avaient été écrits par son ancêtre, notre seigneur Ithamar [5]. Il dressa une tente à Silo [6], parce que les enfants d'Israël qui se trouvaient à ce moment-là à Sichem et dans les autres villes de la Palestine, l'avaient chassé du Mont Garizim ainsi que les

[1] *Taulidé* donne le nombre 3055.
[2] Aboul-Fath et le Livre de Josué disent qu'Eli était âgé de cinquante ans.
[3] Aboul-Fath, p. 38.
[4] C'est-à-dire de l'époque où Dieu était content du peuple d'Israël.
[5] Cf. *Youhasin*, 136 : נתחלפה הכהונה לזרע איתמר.
[6] Aboul-Fath, *l. c.*

ופרקה הלכו אחרי אילי בן יפני ורב מהם אחרי מגלי דבריו סרו מעליו ופרקה נשארו עם הכהן הגדול עזי בן בחקי בהמקום המבחר הר גריזים בית אל ובעיר השכם הקדושה ובכל עריה ויסתיר ה׳ את המשכן הקדוש אשר עשה משה עפי ד׳ במדבר מעל עיני כל ישראל וכן היה בסוף כהונת עזי הזוכיר.

לן 3091 ששי בן עזי

בימי כהנתו מת אילי בן יפני ויקם תחתיו שמש לארון אשר עשה בשילו שמואל בן אלקנה ואמר כי הוא מבני קרח בן יצהר וימלך על עדתו שאול בן קיש בן אביאל בן צרור בן בכורת בן אפיח מבני בנימים ותהי שנאה גדולה בין שאול ועדתו ובין עדת בני ישראל השומרים והם מבני פנחס ומבני יוסף ומעט אנשים מבני בנימים ותהי מלחמה גדולה בינם ובין עדת שאול ושמואל והכהן הגדול ששי היה מושבו במקום המובחר הר גריזים בית אל ויתיגרו עמו שנים עשר איש מן נשיאי העדה ואלה שמותם הראשי עלי בן צדוק

hommes qui le suivaient. Il construisit un autel à Silo, et y fit des sacrifices. Tous les hommes de la tribu de Juda et plusieurs d'autres tribus se joignirent à lui. Toutes les actions d'Eli sont écrites dans le livre des annales.

Les enfants d'Israël se divisèrent dans ce temps-là en trois sectes[1] : l'une imita les païens et adora les idoles ; une autre suivit Eli, fils de Japhni — plusieurs d'entre eux l'abandonnèrent lorsqu'ils se furent aperçu de ses actions —, et la troisième resta avec le grand prêtre Ozzi, fils de Bahki, dans le lieu choisi, le Mont Garizim dans la sainte ville de Sichem et dans toutes les autres villes. Dieu cacha alors aux yeux d'Israël le saint tabernacle que Moïse avait fait dans le désert par l'ordre de Dieu. Cet événement eut lieu à la fin du pontificat de cet Ozzi[2].

[37[3] 3091] *Sisi, fils d'Ozzi.*

Pendant son pontificat mourut Eli, fils de Japhni, et la garde de l'arche qu'il avait faite à Silo fut confiée à Samuel, fils d'Elkana. On dit que c'était un descendant de Coré, fils d'Ishar. Il mit comme roi sur sa communauté Saül, fils de Kis, fils d'Abiël, fils de Seror, fils de Bechorath, fils d'Aphié, de la tribu de Benjamin. En ce temps une grande hostilité régnait entre Saül avec ses sujets et la communauté samaritaine, qui était composée des enfants de Phinée, des enfants de Joseph et de quelques hommes de la tribu de Benjamin[4]. Une guerre violente éclata entre eux et la communauté de Saül et de Samuel. Le grand prêtre Sisi habita le lieu choisi, le Mont Garizim. Douze hommes, chefs de la communauté, s'installèrent avec lui sur le Mont Garizim.

[1] *Ibid.*
[2] Aboul-Fath, p. 39.
[3] *Taulidé*, p. 14, et Aboul-Fath, p. 51 : 39.
[4] Aboul-Fath, p. 43, dit : « Et quelques hommes des autres tribus ».

בן שותלח מן שלם הגדולה השני לכד בן סתור מבית פתוח השלישי פרוק בן יוסע בן תחם מן קרית שנתה גריתה הרביעי נענה בן נתנאל בן שותלח מן קרית חילנה טבה החמישי אבנבי בן עדן מעיר שכם הקדושה הששי גרמי בן גבר בן תחם מן קרית תמנת סרח השביעי עגלון בן העיוד בן פרת מן קרית בית פעור השמיני זית בן שכר בן בכר מן קרית יסכור התשיעי סגיאן בן סעוד בן נון מן קרית לוזה והיא שמרון אשר בנה אותה יהושע בן נון בימי הרצון סביב המשכן הקדוש העשירי עבר בן סמך בן מכיר מן קרית כפר יהבת אחד עשר אורי בן גמר בן יאיר מן קרית קעתה שנים עשר משבח בן עמד בן נובח מן עיר נובח כל אלה שנים עשר ומשבותם למשמר הכהנים הגדלים ה׳ יגזי גמוליהם בטוב וישבו בהר גריזים עד הגבעו וימותו.

כג 3114 בחקי בן ששי

כח 3142 שבט בן בחקי

Voici leurs noms[1] : Eli[2], fils de Sadoc, fils de Suthalé de Salem la grande ; Lached, fils de Sathur de Beth-Pathué ; Paruc, fils de Joseph, fils de Taham de la ville de Santa-Garitha[3] ; Naané, fils de Nathanel[4], fils de Suthalé de la ville de Hilana[5], Taba ; Ab-Nabu, fils d'Aden de la sainte ville de Sichem ; Garmi[6], fils de Gabar, fils de Taham, de la ville de Timnath[7] Saré ; Eglon, fils de Haayud, fils de Perath de Beth-Peor ; Zaïth, fils de Sachar, fils de Becher de la ville de Yascor; Sagian, fils de Saüd, fils de Nun, de Luza, qui est Samarie, construite par Josué fils de Nun dans les jours du contentement autour du saint tabernacle ; Eber, fils de Sémech, fils de Machir de Caphar-Yahbath ; Uri, fils de Gamar[8], fils de Jaïr de Caatha ; Misbah, fils d'Omèd, fils de Nobah de la ville de Nobah ; en tout douze hommes. Ils s'y établirent pour garder les grands prêtres[9] que Dieu les récompense. Ils habitèrent le Mont Garizim jusqu'à leur mort[10].

[23 3114] *Bahki*, fils de Sisi

[28 3142] *Sabat*[11], fils de Bahki

[1] Aboul-Fath raconte ce fait; c'est la traduction d'un passage de *Taulidé*, p. 14. Aboul-Fath ne donne pas les noms, mais il renvoie le lecteur à *Taulidé*.

[2] *Taulidé*, p. 14 : עדן.

[3] *Taulidé* : סנטה כרימתה.

[4] *Taulidé* : Nephtali.

[5] *Taulidé* : אילנה.

[6] *Taulidé* : כרמי.

[7] *Taulidé* : אמנת.

[8] *Taulidé* : גמל.

[9] *Taulidé* : כהנתה רביה. Aboul-Fath dit : « pour *le* garder », c'est-à-dire : Sisi.

[10] Le sujet est « les douze hommes » susdits, tandis que *Taulidé*, *l. c.*, et Aboul-Fath portent : « Ils y habitèrent jusqu'à ce que les Arabes eurent tué le grand-prêtre Tobie ». Dans ce cas il s'agit des prêtres.

[11] Aboul-Fath, p. 46 : *Safat*.

כה 3167 שלום בן שבט

כ׳ 3187 חזקיה בן שלום

כח 3215 יהונתן בן חזקיה

בימי כהנתו מת המלך שאול וימליכו עדת שילו תחתיו את דוד בן איסא והוא בן שלשים שנה לעת המליכו אתו.

כב 3237 יאיר בן יהונתן

כה 3262 דליה בן יאיר

בימי כהנתו מת המלך דוד בן איסא ותהי כל ימי מלכותו ארבעים שנה שבע שנים בחברון ובעיר יבוס שלשה ושלשים שנה.

יט 3281 יאיר בן דליה

בימי כהנתה בנא שלמה בן דוד המלך הבית המקדש אשר יסדו אביו בגורן היבוסי ובנא אותו בשנת ארבע מאות ושמונים שנה

[25 3167] *Salom*, fils de Sabat

[20 3187] *Hizkia*, fils de Salom

[28 3215] *Jonathan*, fils de Hizkia

Pendant le pontificat de celui-ci mourut le roi Saül, et la communauté de Silo nomma roi à sa place David, fils d'Isa. Il était âgé de trente[1] ans lorsqu'il monta sur le trône.

[22 3237] *Jaïr*, fils de Jonathan

[25 3262] *Dalia*, fils de Jaïr

Pendant le pontificat de celui-ci mourut le roi David, fils d'Isa. La durée de son règne fut de quarante ans, dont sept ans à Hébron et 33 ans[2] à Jébus[3].

[19 3281] *Jaïr*, fils de Dalia

Pendant son pontificat[4] Salomon, fils de David, construisit le temple que son père avait fondé dans l'aire du Jébusite. La construc-

[1] Aboul-Fath, p. 46 : dix-huit ans ; cf. *Seder Olam*, p. 29.

[2] Aboul-Fath porte à quarante-sept ans le règne de David : sept à Hébron et quarante à Jérusalem.

[3] Jérusalem.

[4] Aboul-Fath, p. 51, dit que Salomon fit construire le temple sous le premier Jaïr, c'est-à-dire Jaïr, fils de Jonathan. En outre, Aboul-Fath, p. 55, donne une série de prêtres entre ce Jaïr et Dalia, qui ne se trouve pas dans la *Taulidé*. D'après cette chronique, après Jaïr viennent Sidkia, qui régna 28 ans ; Achia, 20 ans; Mahir, 21 ans ; Jozadac, 25 ans; Dalia, etc.

לעבר בני ישראל ארץ כנען ובשנת מאתים ועשרים לנסתר המשכן הקדוש אשר אתעשה עפי ה׳ במדבר וימלוך שלמה על כל שבטי ישראל כמו דוד אביו ארבעים שנה בעיר יבוס ולשלמה היו נשים נכריות רבות ואת בת פרעה מאביות ועמניות ואדומיות וצדוניות וחתיות ויהי עוד לו נשים שרות שבע מאות ופלגשים שלש מאות ויטו נשיו את לבו ויהי לעת זקנתו הטו נשיו את לבבו אחרי אלהים אחרים וישתחו להם ויעש שלמה את הרע בעיני ה׳ ולא ירא ממנו ולא שמר מצותיו וחוקותיו ושם משנה שלמה אביצף בן ברכיה אשר היה נגלא בשנת ארבע מאות ותשעים שנה לעבר בני ישראל ארץ כנען.

כח 3309 יהונתן

בימי כהנתו מת שלמה בן דוד המלך וימלכו תחתיו רחבעם בנו ויביאו אתו אל עיר שכם להמליכו שם כהסכנות מלכי ישראל כי כל המלכים אשר לישראל היו ילבשו נזר המלכות בעיר שכם תחת המקום המובחר בהר גריזים בית אל מקדש ה׳ ובעת ההיא נפרדו שבטי ישראל מן משפט מלכי יהודה וימלוך רחבעם בן שלמה על

tion eut lieu quatre cent quatre-vingts ans après l'entrée des enfants d'Israël en Canaan et deux cents vingt ans après la disparition du saint tabernacle qui avait été construit dans le désert par l'ordre de Dieu. Salomon régna sur toutes les tribus d'Israël, comme son père David, quarante ans à Jérusalem. Salomon eut beaucoup de femmes étrangères, entre lesquelles était la fille de Pharaon : il y avait des Moabites, des Ammonites, des Edomites, des Sidonites et des Hittites. Il avait sept cents femmes nobles et trois cents concubines. Dans sa vieillesse, ses femmes firent pencher son cœur vers des dieux étrangers et il se prosterna devant eux. Salomon fit ce qui était mauvais aux yeux de Dieu ; il ne le craignit pas et n'observa point ses commandements ni ses lois. Le nom du vice-roi de Salomon, était Abiasaf, fils de Berachia [1], qui lui apparut quatre cent quatre-vingt-dix ans après que les enfants d'Israël furent entrés dans le pays de Canaan.

]28 3309] *Jonathan*

Sous son pontificat mourut le roi Salomon, fils de David, et les enfants d'Israël nommèrent pour roi à sa place son fils Roboam. On le conduisit à Sichem pour le couronner comme c'était la coutume pour les rois d'Israël. Car tous les rois d'Israël [2] étaient couronnés à Sichem, dans l'endroit choisi, le Mont Garizim, Beth-El, le sanctuaire de Dieu. En ce temps-là, les tribus d'Israël se séparèrent des rois de la tribu de Juda. Roboam régna donc seulement sur la tribu de Juda, et Jéroboam, fils de Nebat, régna pendant 22 ans sur les autres

[1] C'est probablement une faute pour אסף, cf. I Chroniques, xv, 17.
[2] Aboul-Fath, p. 52.

שבט יהודה לבדו וירבעם בן נבט מלך על נשאר שבטי ישראל שנים ועשרים שנה ורחבעם מלך על שבט יהודה שמונה עשר שנה ובעת ההיא היו שבטי ישראל ארבעה פרקים הפרקה האחת הם עדת השומרים הנשארים על האמת והם בני יוסף ובני פנחס ומעט מבני לוי ומבני בנימים האומרים בקדוש הר גריזים בית אל והפרקה השנית מבני יהודה ומבני בנימים האומרים בקדוש עיר יבוס והפרקה השלישית מאחד השבטים היושבים בקרית פרעתה משתחוים לבעלים והפרקה הרביעית הולכים אחרי ירבעם בן נבט ויתעתק ירבעם אל עיר שומרון וישכון שם.

כ(ה)[ו] 3337 ישמאל

בימי כהנתו מת ירבעם בן נבט וימלוך תחתיו נדב שנתים ימים וימת וימלוך תחתיו בעשא בן אחיה וכן בימי כהנתו מת רחבעם בן שלמה וימלוך תחתיו על שבט יהודא אבים בנו שנתים ימים וימלוך תחתיו אסא בנו על שבט יהודה אחד וארבעים שנה ויהי בימים ההם הלך איש מבני אפרים בן יוסף ויקנא את עיר שמרון מאיש שמו שמר ותתקרא היא והערים אשר סביבותיה ערי שמרון והיושבים בה מבני ישראל אתקראו שומרונים עד היום הזה.

tribus. Roboam régna sur la tribu de Juda dix-huit ans[1]. En ce temps-là les tribus d'Israël se divisèrent en quatre parties[2] : l'une, les Samaritains, qui restaient dans le vrai, composés des enfants de Joseph, de Phinée, quelques-uns des enfants de Lévi et de Benjamin[3], qui proclamaient la sainteté du Mont Garizim ; la deuxième partie, les tribus de Juda et de Benjamin, qui proclamaient la sainteté de Jérusalem; la troisième partie, la communauté des tribus qui habitaient la ville de Faratha[4], adorant les idoles; et la quatrième partie ceux qui suivaient Jéroboam. Ce dernier se transporta à la ville de Samarie[5] et y habita.

[26 3337] *Ismaïl*

Pendant son pontificat mourut Jéroboam, fils de Nebat. Après lui Nadab régna deux ans, puis il mourut, et il fut remplacé par Baasa, fils d'Achia. Sous son pontificat aussi mourut Roboam, fils de Salomon, auquel succéda son fils, Abiam. Ce dernier mourut après un règne de deux années, et fut remplacé par son fils, Asa, qui régna sur la tribu de Juda quarante et un ans. En ce temps-là, un homme de la tribu d'Ephraïm acheta la ville de Someron d'un homme appelé Somer. Depuis, cette ville et les villes avoisinantes furent appelées les villes de Someron (Samarie), et leurs habitants, Someronim (Samaritains).

[1] Aboul-Fath, p. 51 : dix-sept ans.
[2] Aboul-Fath, p. 53.
[3] Aboul-Fath, *ibid.*, ne dit pas : les hommes des deux dernières tribus.
[4] Aboul-Fath, *loc. cit.* ; c'est la ville פרעתון de la Bible.
[5] Il veut dire probablement la ville qui s'appela plus tard Samarie.

כח 3365 טוביה בן ישמעאל

בימי כהנתו מת בעשא בן אחיה וימלוך תחתיו אלה בנו שנתים ימים וימלוך תחתיו זמרי שבעת ימים וימלוך תחתיו עמרי ואמר הן זה עמרי הוא אשר קנא את הר שמרון מאת שמר בככרים כסף ויבאו הישמעאלים בשנה אשר היא חתמת כהנת טוביה וילחמו עם בני ישראל השומרים ויהרגו את הכהן הגדול טוביה בהר גריזים ולא יוכל ישכון כהן גדול מאחריו בהר גריזים בית אל אלא בעוד ימים רבים.

כ 3385 צדוק בן טוביה

בימי כהנתו שכן בקרית עקרבה בגבול המקום המובחר הר גריזים בית אל וישבו עמו שנים עשר נשיא אנשי שם מבני הצדיק יוסף יזכרו בטוב ואלה שמותם הראש זית בן שכר בן בכר בן יסכר השני סגיאן בן סגיאל בן שומרון מן לוזה היא העיר אשר מסביב הר גריזים בית אל ושנים אנשים אלה היו עם הר' צדוק תמיד לא ימושו ממקום מושבו ועשרת אנשים הנשארים היו יועדו עמו בעת הצריכה ואלה שמותם הראש עבר בן מכיר שכן בקרית עפרתה השני שלח בן חורי שכן בבירתה ובנותיה השלישי עמד בן נבא

[28 3365] *Tobie*, fils d'Ismaïl

Sous son pontificat mourut Baasa, fils d'Achia ; son successeur fut son fils Ela, qui régna deux ans. Ensuite Zimri régna pendant sept jours, puis Omri monta sur le trône. D'aucuns disent que c'est cet Omri qui a acheté le mont Someron au prix de deux talents d'argent. Dans la dernière année du pontificat de Tobie, survinrent les Arabes, qui firent la guerre aux Samaritains. Ils tuèrent le grand prêtre sur le Mont Garizim et depuis, aucun grand prêtre ne put plus habiter le Mont Garizim que longtemps après.

[20 3385] *Sadoc*, fils de Tobie.

Il habita pendant son pontificat à Acraba[1] dans la limite de l'endroit choisi, le mont Garizim. Douze princes, descendants de Joseph, habitèrent avec lui. Voici leurs noms : Zaïth, fils de Sachar, fils de Becher, de Yascor ; Sagian, fils de Sagiël, fils de Somron, de Louza (c'est la ville qui est dans le voisinage du Mont Garizim). Ces deux hommes étaient toujours avec le seigneur Sadoc, ils ne le quittaient jamais. Quant aux dix autres, ils venaient seulement quand on avait besoin d'eux. Voici leurs noms : Eber, fils de Machir, habitant Ephratha[2] ; Sélah, fils de Hori, habitant Biratha et ses faubourgs ; Omed, fils de Nobah, habitant la ville du Liban[3] (ces trois étaient de la tribu de

[1] *Taulidé* : עקרבית.
[2] *Taulidé* : עפרה.
[3] *Taulidé* : בלען ובנותיה.

שכן בקרית ליבאן ושלשת אנשים אלה מן שבט מנשה בן יוסף הצדיק הרביעי צדוק בן שותלח שב ושכן בעירו והיא שלם הגדולה החמישי בכר בן ישמעאל שכן בקרית מספה הששי חתם בן אברהם שכן בקרית מרדה השביעי עקב בן נענה שכן בטירת נמארה השמיני עדן בן אב שכן בבית פוריך התשיעי גבר בן כרמי שכן בקרית חגא העשירי פרת בן אחיהוד שכן בקרית סוכה ובימים ההם מת עמרי וימלוך תחתיו בנו אחאב וכן מת אסא מלך יהודא וימלוך תחתיו בנו יהושפט חמשה ועשרים שנה.

כח 3413 עמרם בן צדוק

בימי כהנתו מת אחאב בן עמרי אשר לקח לו לאשה את איזבל בת אתבעל מלך צידון וימלוך תחתיו אחזיה בנו שנתים ימים וימלוך תחתיו יהורם אחיו שתים עשרה שנה וכן מת יהושפט מלך יהודה וימלוך תחתיו יהורם שבע שנים וימלוך תחתיו אחזיהו שנה אחת וימלוך תחתיו יהואש ארבעים שנה.

כד 3437 חלקיה

בימי כהנתו מת יהורם מלך ישראל וימלוך תחתיו יהוא בן יהושפט בן נמשי שמונה ועשרים שנה וימלוך תחתיו יהואחז בנו שבע עשרה שנה.

Manassé); Sadoc, fils de Suthalé, habitant sa ville, qui est Salem la grande; Becher, fils d'Ismaïl, habitant la ville de Mispé[1]; Thaham, fils d'Abraham, habitant Marda; Acab, fils de Naané, habitant le château de Noumara[2]; Aden, fils d'Ab, habitant Beth-Porich; Gabar, fils de Charmi, habitant la ville de Haga; Perath, fils d'Ahihud, habitant Succa. En ce temps-là Omri mourut; son fils Achab lui succéda. En même temps mourut Asa, roi de Judée, à qui succéda son fils Josaphat, qui régna vingt-cinq ans.

[28 3413] *Amram*, fils de Sadoc

Sous son pontificat mourut Achab, fils d'Omri, qui avait épousé Jézabel, fille d'Ethbaal, roi de Sidon. Après lui régna son fils Ahazia pendant deux années, puis son frère Joram, douze ans. Josaphat, roi de Judée, mourut alors; ensuite Joram régna sept années; après lui régna Ochosias un an, puis Joas quarante ans.

[24 3437] *Hilkia*

En son temps mourut Joram, roi d'Israël, et après lui régna Jéhu, fils de Josaphat, fils de Nimsi, vingt-huit ans. Après lui régna Joachaz, son fils, dix-sept ans.

[1] *Taulidé* : יסקה.

[2] Cf. בית נמרה, Nombres, XXXII, 36.

לח 3475 עמרם

בימי כהנתו מת יהואחז מלך ישראל וימלוך תחתיו יואש בנו שש עשרה שנה וכן מת יהואש מלך יהודא וימלוך תחתיו אמציה בנו תשע ועשרים שנה.

לו 3511 עקוב

בימי כהנתו מת יואש מלך ישראל וימלוך תחתיו ירבעם בנו אחד וארבעים שנה בזאת הימים נגלא הושע ויואל ועמוס וקראו נפשם נביאים ועדת השמרים לא שמעו להם כמצות ר"י בתורה הקדושה לא תשא שמע שוא וימת ירבעם וימלוך תחתיו זכריה בנו ששה חדשים וימלוך תחתיו שלום בן יבש אחד חדש וכן מת אמציה מלך יהודא וימלוך תחתיו עזיהו שנים וחמשים שנה ובימים ההם נגלא איש מבני אדום ושמו רומלס ויחדש בניאן עיר רומיה וימלוך בה שבע ושלשים שנה בעת ההיא פקד רומלס את אנשיו ויהי מספרם שלשת אלפים איש ושלש מאות פרש ויפלגם שלשה פלגים ויתן על כל פלג מהם נשיא.

לט 3550 עקביה

בימי כהנתו מלך על ישראל מנחם בן גדי עשרת שנים ובימי

[38 3475] *Amram*

Sous son pontificat mourut Joachaz, roi d'Israël, et à sa place régna son fils Joas, seize ans. Joas, roi de Judée, mourut aussi, et à sa place régna son fils Amazia, vingt-neuf ans.

[36 3511] *Acub*

Sous son pontificat mourut Joas, roi d'Israël, à qui succéda son fils Jéroboam. Ce dernier régna quarante-et-un ans. En ce temps-là apparurent Osée, Joël et Amos, qui s'appelaient « prophètes ». Mais les Samaritains ne les écoutèrent point, comme il est écrit dans la Tora : « Ne prête pas l'oreille à une voix mensongère[1] ». Jérobeam mourut et son fils Zacharia régna après lui six mois, puis Salum, fils de Jabès, un mois. Amazia, roi de Judée, mourut aussi, et son fils Osias régna à sa place, cinquante-deux ans. En ce temps-là apparut un homme des enfants d'Edom, nommé Romulus; il fonda la ville de Rome, où il régna trente-sept ans. A cette époque, Romulus compta ses hommes, et leur nombre était de trois mille trois cents cavaliers. Il les divisa en trois corps et préposa un chef à chaque corps.

[39 3550] *Acabia*

Sous son pontificat, Menahem, fils de Gadi, régna sur Israël dix

[1] Exode, XXIII, 1.

מלכותו בא פול מלך אשור ויתן לו מנחם אלף ככר כסף להיות ידיו
אתו להחזיק הממלכה בידו ויוצא מנחם את הכסף על גבורי החיל
לתת למלך אשור חמשים שקלים כסף על כל איש מהם וישב מלך
אשור לארצו ולא עמד בארץ ישראל וימת מנחם וימלוך תחתיו
פקחיה בנו שנתים ימים וימלוך תחתיו פקח בן רמליהו שלישו אשר
הכה אדוניו פקחיה ועמו חמשים איש גלעדים בימיו בא תגלת פלאסר
מלך אשור ויגל את כל יושבי ארץ נפתלי אשורה וכן בימיו מלך יותם
בן עזיהו על יהודה שש עשרה שנה ובימיו היו ישעיהו והושע ומיכה
מתנבאים בין בני יהודה וישראל וימלוך אחז בנו תחתיו כמו אביו
שש עשרה שנה וכן ישעיהו והושע ומיכה היו נמצאים בימיו וימלוך
כן בימים ההם על ישראל הושע בן אלה בימיו בא שלמנאסר
מלך אשור ויאסרהו בית כלא ויצר מלך אשור את ערי שמרון
שלש שנים ויגל את ישראל אשורה ואלה שמות הנשיאים אשר הגלו
עם הכהן הגדול עקביה אשורה הנשארים משבט אפרים ומשבט
מנשה מבני יוסף הצדיק בני אפרים יוסף פמור (*sic*) וחרפיף ושלם
וזרונד ובני שותלח כרים ועיין והרוהם (ירוחם?) ובני מכיר המציה
וחכו וסעד וגדעון ובני מנשה סרבה וסר מן משפחת המכירי וסוף בן
שרד ממשפחת הגלעדי ועד ודהג ממשפחת הגלעדי אלה נשיאי שבט

ans. Sous son règne arriva Phul, roi d'Assyrie ; Menahem lui donna mille talents d'argent pour qu'il l'aidât à affermir la royauté entre ses mains. Menahem imposa cette somme aux hommes riches pour que chacun payât cinquante *schekel* d'argent au roi d'Assyrie. Ce dernier retourna dans son pays et ne resta pas dans le pays d'Israël. Menahem mourut et son fils Pecahia régna à sa place, deux ans. Il fut tué par son officier Phacé, fils de Remaliahu, aidé de cinquante hommes de Galaad. Sous son règne vint Tiglath-Piléser, roi d'Assyrie, qui emmena captifs en Assyrie tous les habitants du pays de Nephtali. En ce temps aussi, Jotham, fils d'Osias, régna sur la tribu de Juda, seize ans. Sous son règne, Isaïe, Osée et Michée prophétisèrent en Judée et en Israël. Après lui, son fils Ahaz régna aussi seize ans, et les trois prophètes susdits vécurent aussi de son temps. Sous le pontificat d'Acabia régna aussi en Israël Osée, fils d'Ela. Alors Salmanasar [1], roi d'Assyrie, vint et fit prisonnier le roi. Le roi d'Assyrie assiégea les villes de Samarie pendant trois ans, puis il emmena les enfants d'Israël en captivité en Assyrie. Voici les noms des princes qui furent emmenés en captivité en Assyrie avec le grand prêtre, Acabia, ceux qui étaient restés d'entre les enfants d'Ephraïm et de Manassé, les deux fils de Joseph le Juste. Enfants d'Ephraïm : Joseph, Pamur, Harphiph, Silem et Zerwend. Enfants de Sutalé : Charim, Aïn et Harohim. Enfants de Machir : Hamsith, Haco, Saad et Gédéon. Enfants de Manassé : Sarba, Sar, de la famille de Machir, Suph, fils de Séred, de la famille de Galaad, Er et Dahag, de la famille de Galaad;

[1] *Taulidé* : Nabuchodonosor.

יוסף בימים ההם מלך טלס מלך רומיה וימלוך שנים ושלשים שנה וימלוך תחתיו פאנוס מארסיוס חמשה עשר שנה וימלוך תחתיו כוריניס ברסכס שמונה וארבעים שנה.

מה 3595 חלאל

בימי כהנתו מלך יחזקיהו על בני יהודה תשע ועשרים שנה ובימיו היו נמצאים ישעיהו והושע ומיכה המתנבאים וימלוך תחתיו מנשה חמשה וחמשים שנה בימים ההם מלך ברומיה מלך חדש ושמו נומא והוא מן צאבניא ויט נומא באחר ימיו אל המדבר וישב במערות לבדו אין עמו אנוש וילכו אליו שני אנשים מן נשיאי עמו להשיבו על כסא ממלכתו ולא אבה לשמוע להם ואחר כן הלך וישב על כסא ממלכתו עד תם לו שנים וארבעים שנה ויבכו עליו עמו בכות היתומים על אביהם.

מ 3635 שריה

בשנת אחד ועשרים שנה לכהנתו (ו)שבו בני ישראל לארץ כנען בימים ההם היה נמצא החכם סאלוס הפילפוס.

ceux-là sont les princes de la tribu de Joseph. Dans le même temps, Tullus[1] régna sur Rome pendant trente-deux ans. Après lui régna Phanus[2] Martius, quinze ans; après lui régna [Tar]quin Priscus (l'Ancien) quarante-huit ans.

[45 3595] *Halâl*

Dans les jours de son pontificat Ezéchias régna sur la Judée vingt-neuf ans; Isaïe, Osée et Michée prophétisèrent sous son règne aussi. Après lui régna Manassé cinquante-cinq ans. En ce temps-là, un nouveau roi régna à Rome; son nom était Numa le Sabin[3]. Numa alla, vers la fin de ses jours, dans le désert et habita dans les cavernes tout seul. Deux princes romains vinrent chez lui pour le ramener sur le trône, mais il ne voulut pas les écouter. Puis il se ravisa et s'assit sur le trône de la royauté jusqu'à ce qu'il eut achevé quarante-deux ans. A sa mort, le peuple romain le pleura comme les orphelins pleurent leur père.

[40 3635] *Seraïa*

Dans la vingt-et-unième année de son pontificat, les enfants d'Israël retournèrent dans le pays de Canaan. Dans ces jours-là existait le philosophe Salus[4].

[1] Tullus Hostilius.
[2] C'est probablement une faute de copiste pour Ancus.
[3] Il a confondu le règne de Servius Tullius avec celui de Numa Pompilius.
[4] Est-ce Thalès?

נ 3685 לוי בן שריה

בימי כהנתו מלך על יהודה אמון שנתים ימים וימלוך תחתיו יאשיהו אחד עשר שנה ובימיו היו נמצאים צפניה וירמיהו בן חלקיהו אשר מן כהני היהודים והם מן המתנבאים וימלוך תחתיו יהואחז שלשה חדשים זה מלך מצרים לקחו לעירו וישב בה עד מת וימלוך תחתיו אליקים הוא יהויקים אשר אתקרא שמו יהויקים על פי פרעה מלך מצרים אחד עשר שנה וימלוך תחתיו יהויכין שמנה שנים וימלוך תחתיו צדקיהו אח יהוקים בימים ההם מלך סרפיוס טליוס מלך רומיה וימלך ארבע וארבעים שנה:

נב 3737 נתנאל

בימיו בא נבוכדנצר מלך אשור על עיר ירושלם והיא עיר יבוס ויחן עליה ויבן על סביבה חומה ויצר את העיר וירדפו הכשדים אחרי מלך יהודה וישיגו אתו וכל חילו נפצו מעליו ויתפשו אתו ויעלו אתו אל מלך בבל רבלתה ואת בניו שחטו לעיניו ואת עיניו עוורו ויצו המלך ויאסרוהו בנחושתים ויביאו אתו בבל וזה נבוכדנאצר היתה ראש מלכותו בשנה הרביעית לממלכת יהוקים מלך יהודה ובשנת תשעה עשר למלך נבוכדנאצר מלך בבל שלח נבוזראדן שר הטבחים עבדו אל עיר יבוס המתקרא שמה ירושלם וישרוף את בית ארון הזהב הוא האהל אשר עשהו שלמה בן דוד המלך ואת בית

[30 3685] *Lévi*, fils de Seraïa

Sous son pontificat, Amon régna sur la tribu de Juda deux ans. Après sa mort, son fils Josias régna onze ans. En ce temps-là vivaient Sophonie et Jérémie, fils de Hilkia, un des prêtres juifs; ils se disaient prophètes. Après lui Joachaz régna trois mois ; celui-ci fut emmené en Egypte par le roi d'Egypte, où il séjourna jusqu'à sa mort. A sa place régna onze ans Eliakim, que Pharaon, roi d'Egypte, appela Joakim. Puis Joachin régna huit ans; ensuite Sédécias, frère de Joakim, fut fait roi. A cette époque, le roi de Rome était Serpius (Servius) Tullius, qui régna quarante-quatre ans.

[52 3737] *Nathanéel*

Sous son pontificat, Nabuchodonosor, roi d'Assyrie, vint contre Jérusalem, qui s'appelle aussi Jébus, et il campa devant elle. Il fit un mur autour de la ville et il l'assiégea. Les Chaldéens poursuivirent le roi de Judée, et ils s'en saisirent alors que son armée s'était dispersée loin de lui. Il le prirent, ils l'emmenèrent auprès du roi de Babylone à Ribla, et, après qu'ils eurent égorgé ses enfants devant lui, ils lui crevèrent les yeux. Le roi ordonna qu'on le jetât dans des chaînes, puis il l'emmena à Babylone. Ce Nabuchodonosor commença à régner dans la quatrième année de Joakim, roi de Judée. Dans la dix-neuvième année de son règne, Nabuchodonosor, roi de Babylone,

המלך ואת כל בתי העיר ואת כל בית גדול שרף באש ואת חומת העיר סביב נתצו ואת יתר העם הנשארים הגלה אל ערי בבל ואת דלתי האהל ואת כל כליו שברו אותם וישאום בבלה ובימים ההם מלך טרכוינוס השני מלך רומיה וימלוך ארבע ועשרים שנה ואחרי כן היתה ממלכת רומיה קנצלית וישימו אנשי רומיה עליהם שנים אנשים ויקראו את שמותם קנצליון וישפטו עליהם אחד ועשרים שנה וכן היה בימי כהנת עזריה ואחר שלשה שנים מן פקודת הקנצליון על רומה היתה בה מלחמה גדולה וגם הרעב כבד בה עד מאוד.

לה 3772 עזריה

זה עזריה הגלה אתו מלך כשדים הוא וכל עדתו השומרים מארץ כנען אל ארץ רחוקה ממזרח השמש וכן היה בשנה העשירית לכהונתו ויהי מושבם בארץ הקדושה אחרי הגלות הראשונה עד הגלות השנית מאת שנה ואחד ושלשים שנה בימים ההם בא מחנה נבוכדנאצר ויצור את צור שלשה עשר שנה ובזאת הימים היתה עיר צור נבנתה על החמה כי מטרם היתה נבנתה בשדה ותהי הארץ בעת ההיא שממה

envoya son serviteur Nabuzaradan, chef des gardes, vers la ville de Jébus, qui s'appelle aussi Jérusalem. Il brûla la maison de l'arche d'or, c'est-à-dire le temple qu'avait bâti le roi Salomon, fils de David, ainsi que le palais royal et toutes les maisons de la ville. Il brûla toutes les grandes maisons, démolit la muraille de la ville, transporta à Babylone le reste du peuple qui était resté à Jérusalem, brisa les portes du temple et toute la vaisselle, et les fit porter à Babylone [1]. A cette époque, le roi de Rome était Tarquin le Second [2], qui régna vingt-quatre ans. Puis Rome devint une république, les Romains choisirent deux hommes qu'ils appelèrent « consuls ». Ces deux consuls gouvernèrent vingt-et-un ans, et ils existaient encore sous le pontificat d'Azaria. Trois ans après que Rome fut devenue un gouvernement consulaire, une guerre civile y éclata et la famine devint grave.

[35 3772] *Azaria*

Cet Azaria fut transporté avec toute sa communauté samaritaine par le roi des Chaldéens [3] dans un pays lointain de l'Orient. Cela eut lieu dans la dixième année de son pontificat. Ainsi la durée de leur séjour dans le saint pays depuis la première captivité jusqu'à la seconde fut de cent trente-et-un ans.

A cette époque, l'armée de Nabuchodonosor marcha contre Tyr et l'assiégea pendant treize ans. Tyr fut alors construite sur un mur,

[1] D'après Aboul-Fath, p. 55 et suiv., tous ces événements eurent lieu sous Acabia et, comme je l'ai remarqué plus haut, Acabia fut transporté par Nabuchodonosor.

[2] Tarquin le Superbe.

[3] *Taulidé*, 17, et Aboul-Fath : le roi des Grecs.

מכל בני ישראל ומבני יהודה ומן עדת יוהקים ויבא מלך אשור אנשים זרים וישכנם בארץ כנען תחת בני ישראל ובעת ההיא היו מתנבאים חזקיה ונחום ודניאל והם נפוצים בארץ בבל.

מ 3812 עבדאל בן עזריה

בשנת המשה ושלשים לכהנתו שב מן הגלות אל ארץ הקדושה ועמו שלש מאות אלף איש מבני ישראל ומראש הגלות עד מבואם אל ארץ כנען חמשים וחמשה שנה ונשיא לבני יוסף בעת ההיא עזי בן שמעון ויבאו בעת ההיא נשיאי שבט יהודה אל עבדאל הכהן אל חרן באו אליו מערי כוש וכן בני גליל ובני חנניה ובני בנימים ובני זכריה ובני טוביה ויבאו עוד מבבל(ה) עם גדול והם בני מרדי ויכתבו לאנשים אחרים ויבאו כולם עם גדול חרנה ויבוא עמם זרובבל בן שרשר נשיא לבני יהודה ויאמרו לעבדאל הכהן הגדול ואל עזי בן שמעון נשיא בני יוסף לכו עד נילך כלנו יחדיו אל יבוס עיר דוד המלך ויגער בהם עבדאל הכהן הגדול ועזי בן שמעון

parce qu'auparavant elle était bâtie dans un champ. Le pays était alors désert de tous les enfants d'Israël et de Juda, de la communauté de Joakim. Le roi d'Assyrie y fit venir des étrangers et les y installa à la place des enfants d'Israël. A cette époque, Ezéchiel [1], Nahum et Daniel prétendirent à la prophétie [2]; ils étaient dispersés en Babylonie.

[40 3812] *Abdiel*, fils d'Azaria.

Dans la trente-cinquième année de son pontificat il revint de captivité dans la Terre sainte à la tête de trois cent mille hommes [3]. Ils avaient été en captivité cinquante-cinq ans [4]. Le prince des enfants de Joseph était alors Ouzi, fils de Siméon. A cette époque les princes de la tribu de Juda vinrent chez Abdiel, le prêtre, à Haran [5] — ils venaient de l'Éthiopie, — ainsi que les habitants de la Galilée, les enfants de Hanania, de Benjamin, de Zacharie et de Tobie. Un grand nombre de gens vint chez lui de Babylone — ceux-là étaient les enfants de Merari — ils convoquèrent encore d'autres personnes pour venir à Haran, entre autres Zeroubabel, fils de Sarsar [6], le prince des Judéens. Ils dirent à Abdiel le grand prêtre et à Ouzi, fils de Siméon, prince des

[1] Le texte porte חזקיה.

[2] Aboul-Fath mentionne ce fait aussi sous Acabia.

[3] *Taulidé* et Aboul-Fath ajoutent « en dehors des enfants, des femmes, des esclaves et des prosélytes ».

[4] Il faudrait plutôt 60 ans : 25 de son père + 35 de lui-même. L'auteur de *Taulide* dit que c'est son père Azaria qui revint, ce qui est un contre-sens.

[5] C'est-à-dire avant le retour. A partir d'ici tout le récit se trouve dans Aboul-Fath, p. 64.

[6] Aboul-Fath : *Salsal*, qui a le même sens « chaîne »; c'est le nom שאלתיאל, estropié.

נשיא בני יוסף הצדיק למה נעשה זה הדבר לכו אתם וזרעכם
עמנו אל הר גריזים בית אל הקדוש אשר בחרו ה׳ לשכן שמו שם
ונשוב כלנו אל ה׳ אלהינו אולי ישוב אלינו ומחמת משפט אויבינו
יוציאנו כי הדבר אשר תדברו בו הוא פגול לא יתצה ועד מתי
לכם הרעה הזאת ולא תתוכחו בכל הרעות אשר באו עלינו קהל
ישראל כלנו ויחר לזרובבל לעת שמע מהם את הדבר הזה ותהי
מריבה גדולה בין נשיאי בני יוסף ובין נשיאי בני יהודה וישמעו
הבבלים וישמעו בית המלך ויגידו למלך וישלח המלך אחריהם אל
מקום המקוה אשר לו וישאלם על הדברים אשר שמע ויספר לו עבדאל
הכהן הגדול אשר היה בינם ובין בני יהודה ויצו המלך ויביאו את
הנשיאים לבין ידיו ואז באו ויעמדו לפניו וכל מהם הגיד למלך את
מדרשו וידרוש המלך הן יתאספו לעיניו וכל פרקה מהם תגלי את
העדים אשר לה בתורה הקדושה עד יחקור על האמת ביניהם
ויביאו עדת השמרים והם בני יוסף את ספר התורה ויספרו לפני
המלך עדות הר גריזים אשר בו וכי הוא המקום המובחר ויביאו
גם בני יהודה ספר ויאמרו כי הוא ספר המלך דוד ויגש זרובבל
לדבר לפני המלך ויאמר דוד המלך צוה הן גורן היבוסי אשר בעיר
יבוס הוא המקום המובחר ואז ראה המלך כי אין אמת ביד זרובבל
ועדתו וכי האמת גלוי ביד בני יוסף ויקצוף על זרובבל ויצו את

enfants de Joseph : « Allons tous ensemble à Jébus, la ville du roi David. » Abdiel le prêtre et Ouzi fils de Siméon les réprimandèrent, leur disant : « Pourquoi ferions-nous cela? Allons plutôt, vous et vos enfants au Mont Garizim, la sainte demeure de Dieu, le lieu que Dieu a choisi pour y faire résider son nom. Retournons tous vers Dieu notre Seigneur, peut-être reviendra-t-il à nous et nous délivrera du joug inique de nos ennemis. Ce que vous dites est indigne et nous ne pouvons pas l'accepter. Jusque quand voudrez-vous ce mal et ne vous laisserez pas avertir par tous ces malheurs qui nous accablèrent ? »

Zeroubabel, ayant entendu ces paroles, se fâcha et une querelle éclata entre les chefs des fils de Joseph et ceux des fils de Juda. Les Babyloniens ainsi que les gens du palais royal en furent informés et en firent un rapport au roi. Le roi les fit venir dans sa salle du conseil, et Abdiel lui raconta le différend qui s'était élevé entre sa communauté et les Juifs. Le roi convoqua les chefs des deux partis, et lorsqu'ils furent en sa présence et que chacun lui eut exposé ses revendications, il leur dit de lui réunir les arguments qu'ils trouveraient dans la Bible pour qu'il pût les examiner et découvrir la vérité.

Les Samaritains, qui sont les enfants de Joseph, apportèrent le Pentateuque et ils lurent devant le roi le témoignage en faveur du Mont Garizim qui s'y trouve, à savoir que c'est l'endroit choisi. Les Juifs apportèrent aussi un livre, disant que c'était le livre du roi David. Zeroubabel s'approcha du roi et dit : « Le roi David a recom-

המלך לזבוח בהר גריזים ובבוס לא יזבחו ויאסור את זרובבל וכל ההולכים אחריו בערי בבלה ויוליך את עבדאל הכהן הגדול ונשיאי בני יוסף וכל ההולכים אחריהם לארץ הקדושה וילכו ויבואו להר גריזים בית אל ויעבדו ד׳ אלהיהם עליו בשמחה ובטוב לבב ומספר הבאים מכל שבטי ישראל בעת ההיא שלש מאות אלף איש ויהי אחר הדברים האלה מת מלך בבל וימלוך בנו תחתיו ששה ושלשים שנה ובעת ההיא היתה שנאה גדולה ורבה עד מאוד בין בני יוסף ובין בני יהודה בגלל הדברים הזכירים לפניך ובימים ההם היתה מלחמה בין הכ[וי]ניון ובין אנשי רומיה.

ל 3842 חזקיה בן עבדאל

בימי כהנתו הלכו זרובבל ונחמיה הכהן ועזרא הכהן ויתנו למלך בבל שוחד רב ויתחננו לפניו וידרשו ממנו צו בגלל מעמר הבית אשר בנאו שלמה בן דוד המלך בעיר יבוס ויתן להם צו ויבאו ויעמידו את בית הארון ואת בית המלך ואת כל העיר ובימיו היה חכם פיליפוס נמצא בארץ יונאן ושמו בקראט וכן חכם שני מעדת

mandé l'aire du Jébuséen dans la ville de Jébus, en disant que tel est l'endroit choisi. »

Le roi ayant vu que la vérité n'était pas avec Zeroubabel et sa communauté et que les enfants de Joseph étaient dans le vrai, se fâcha contre Zeorubabel et ordonna d'apporter les sacrifices sur le Mont Garizim, et non pas à Jébus. Il emprisonna Zeroubabel et ses partisans dans les villes de la Babylonie, et il mena Abdiel, le grand prêtre, et les princes de la maison de Joseph et tous leurs partisans dans la Terre sainte, au Mont Garizim, où ils adorèrent le Seigneur Dieu avec joie et allégresse. Le nombre de tous ceux qui revinrent de toutes les tribus d'Israël fut de trois cent mille hommes. Après ces événements le roi de Babylone mourut, et son fils régna à sa place trente-six ans. A cette époque, une très grande inimitié exista entre les enfants de Joseph et les enfants de Juda à cause des choses que nous venons de raconter. A cette même époque une guerre éclata entre les Tarquins et les Romains.

[30 3842] *Hizkia*, fils d'Abdiël.

Sous son pontificat, Zeroubabel, Néhémie et Esdras, les prêtres, donnèrent au roi beaucoup de présents en lui demandant la permission de rétablir le temple qu'avait bâti Salomon, fils de David, à Jébus[1] Le roi leur donna la permission et ilsbâtirent la maison de l'arche, la maison du roi et toute la ville. A cette époque il exista en Grèce un philosophe nommé Hippocrate, un autre philosophe, un Samaritain, nommé Aaron[2] Il y eut encore un troi-

[1] Aboul-Fath, p. 73.

[2] Aboul-Fath, p. 77, mentionne les deux premiers; il dit aussi que lorsque Hip-

בני ישראל השמרים בערי בבל ושמו החכם אהרן ועוד פיליפוס
שלישי ושמו דמיקראטיס ועוד פיליפוס רביעי ושמו לאזן ועזרא
הכהן אחרי מובאו אל עיר יבוס אשר נקרא שמה ירושלם דרש ספר
תורה ולא מצא בין אנשי עדתו כי מלך אשור שרף כל כתבי בני
יהודה ויעש עזרא מרמה עד הביא תורה ישנה מקרעה מאת איש
מאחד עדת בני ישראל השמרים על האמת ובעת ההיא לא ידעו
היהודים את לשון הקדש ואת אותותיו הקדושים רק כולם היו לא
ידעו בלתי לשון האשורים אשר ישבו בעריהם שבעים שנה בגלות
ויקבוץ עזרה הכהן אליו את חברו נחמיה ואת כל נשיאי עדתו
ויכתבו את ספר התורה הקדושה בלשון האשורים ובאותיותהם וימר
מדברי ספר התורה הקדושה דברים רבים שנאה בעדת בני ישראל
השמרים על האמת והם בני יוסף הצדיק ויוסיף עוד ויגרע בדברים
רבים ולא שמר את אשר דבר ד׳ על יד עבדו משה את כל הדבר
אשר אנכי מצוה אתכם היום לא תוסיפו עליו ולא תגרעו ממנו
וגם באו עליו בספר התורה שגגות רבות ולא חכמו וישכילו זאת
הוא ואנשיו ויקבוץ עוד דברים רבים וכתבים מדברי הראשונים
והנביאים כמדרשו וכחפצו ויצו את עדתו הוא וחבירו נחמיה למשמרת
כל אלה ויאמר עזרא אל כל עדתו ככה צוני ד׳ אלהי אעשה והשם

sième philosophe nommé Démocrite et un quatrième nommé Lazan. Le prêtre Esdras, après son arrivée à Jébus, qui est appelée aussi Jérusalem, chercha le livre de la loi, mais il ne le trouva pas chez les gens de sa communauté, parce que le roi d'Assyrie avait brûlé tous les livres des Juifs. Esdras employa alors une ruse de sorte qu'il réussit à obtenir une vieille Bible déchirée d'un Samaritain. Les Juifs ne savaient pas alors la langue sacrée ni ses caractères ; ils ne connaissaient d'autre langue que celle des Assyriens dans les villes desquels ils étaient restés pendant soixante-dix ans en captivité. Esdras le prêtre convoqua son ami Néhémie et tous les chefs de sa communauté et ils écrivirent la Bible en langue et caractères assyriens. Ils en modifièrent plusieurs mots, en les tournant dans un sens hostile aux Samaritains, qui sont les enfants de Joseph le Juste. Il y ajouta beaucoup de choses et en retrancha ; ainsi il n'observa point ce que Dieu avait ordonné à son serviteur, Moïse, disant : « Toutes ces paroles que je vous ordonne aujourd'hui, il n'y faut rien ajouter ni rien en retrancher. » En outre, ils y commirent beaucoup de fautes, sans s'en apercevoir, ni lui ni ses gens. Il y inséra aussi beaucoup de paroles et d'écrits des premiers et des derniers prophètes, à sa guise et selon son gré [1]. Il dit à sa communauté, lui et son ami Néhémie, de conserver tout cela, en leur disant : « Ainsi m'a

pocrate eut refusé au roi des Perses de se rendre à sa cour, c'est Aaron qui s'y rendit et exerça les fonctions de « médecin de la cour ».

[1] Aboul-Fath raconte ce fait sans, toutefois, dire qu'ils ont rédigé le Pentateuque en se servant du texte samaritain.

יתברך לא צוהו מאומה רק מעצמו עשה את כל אלה וכל דברי עזרא ואשר עשה הם כתובים בספר הימים וד׳ היודע.

כד 3866 חנניה

בימי כהנתו היה שני אנשים נשיאים לבני יוסף והם עדת השמרים שם האחד יומקים ושם השני יהוצדק והם בעלי חכמה ובינה גדולה עד מאוד וישלחו את עדת השמרים את שני הנשיאים הזוכרים עפי הכהן הגדול חנניה לשרת את מלך בבל וילכו וישרתו אתו ויחפוץ בם בטוב לבב ובימים ההם היתה אסתר מבני יהודה אשה למלך אשור ויאהבה מאהבה גדולה עד מאוד ולו כן היה משנה מעדת היהודים ושמו מרדכי ואסתר אשת המלך בעת ההיא היא בת אחיו ויעשו חסד רב עם עדת היהודים היושבים בארץ כנען.

ordonné le Seigneur Dieu », mais Dieu, qu'Il soit loué, ne lui avait rien ordonné; il avait fait tout cela de son chef. Et le reste des actions d'Esdras et ce qu'il a fait sont écrits dans le livre des annales, et Dieu sait le mieux.

[24 3866] *Hanania*

Sous son pontificat, la communauté samaritaine avait deux chefs, dont l'un s'appelait Jomakim[1] et l'autre Josadac, tous deux sages et très instruits. La communauté samaritaine envoya les deux chefs susdits, sur l'ordre du grand prêtre, servir le roi de Babylone. Ils le servirent et le roi leur témoigna une grande amitié et son cœur pencha vers eux. A cette époque-là le roi d'Assyrie épousa Esther, femme juive, et il l'aima beaucoup. Son vizir était aussi un membre de la communauté judéenne, nommé Mardochée. Esther, l'épouse du roi était sa nièce. Ils firent beaucoup de bien à la communauté juive habitant le pays de Canaan.

(*A suivre.*)

[1] C'est Joakim, que les chroniqueurs samaritains ont corrompu en Jomakim.

NOTES DE LEXICOGRAPHIE HÉBRAÏQUE

1. אָשְׁכָּר.

Ce mot se trouve deux fois dans la Bible : Ezéch., XXVII, 15, et Ps., LXXII, 10. La signification « don, tribut » est établie par le contexte des deux passages, et, en outre, dans celui des Psaumes, par le mot parallèle מנחה. L'étymologie du mot est moins sûre, quoiqu'il soit certain que l'*alef* n'appartient pas à la racine. La forme est celle de אֶשְׁפָּר, II, Sam., VI, 19, mot que quelques-uns veulent lire aussi dans nos deux passages, et qui a peut-être quelque rapport avec l'assyrien *s-aprûtu* « don », de la racine שפר « envoyer ». Pour ma part, je remarquerai ceci. On sait qu'en arabe شُكْر signifie *pensatio*, *praemium*, *cum Deo tribuitur* (Freytag, *s. v.*). Notre mot doit avoir lui aussi un sens analogue, c'est-à-dire un don de grâce ou d'hommage. Il est vrai que, d'après les lois de la phonétique sémitique, le mot devrait être prononcé אשְׁכָּר. Mais on pourrait faire valoir, pour justifier une exception, les arguments suivants. Dans nos deux passages il est parlé, d'une manière caractéristique, des populations sud-arabiques qui apporteront le אשכר. Dans les Psaumes on nomme שבא וסבא, dans Ezéchiel les בני דדן, colonies sabéennes et minéennes qui s'établirent de bonne heure près du golfe persique (Dictionnaire de Gesenius, 11e éd., p. 179 *b*). Il est donc possible que les Juifs aient simplement emprunté ce mot aux Arabes, chez qui il signifiait tribut, et aient laissé le *schin*, puisque c'était un mot étranger. L'équivalent hébreu שכר signifie seulement « salaire, solde ». Cette racine se rencontre justement en sabéen, cf. תשכרו « se montrer reconnaissant » (stèle de contrat de Riyam, Musée Imp., I, ligne 18). L'arabe, lui aussi, a emprunté des mots étrangers sans en changer le son, par exemple *tabara* « briser », de l'araméen תבר, qui, en arabe, devrait être ثَبَر, répondant à l'hébreu שבר (cf. Fraenkel, *Aram. Fremdwörter im*

Arabischen). La racine תבר se rencontre, comme on sait, avec le sens de détruire.

2. גלגל.

Les différentes acceptions du mot גלגל « roue, tourbillon, chaume » ne s'adaptent pas au verset Ps., LXXII, 19 : קול רעמך בגלגל. Je m'étonne qu'on n'ait pas pensé à l'arabe *djaldjala*, qui signifie aussi « *fragorem edidit* (tonitru) ». Il faudrait donc traduire notre passage par « la voix de ton tonnerre dans le fracas ». Ce mot est à regarder, dans les deux langues, comme une onomatopée.

3. זור.

Dans Ps., LVIII, 4, on explique généralement (רשעים) זרו par « être infidèle », comme סרו. Graetz corrige, sans nécessité, ce mot en זדו. Je crois devoir rappeler que זור en arabe signifie « mentir » et qu'on peut entendre par le substantif זור l'idole, l'idolâtrie (*aliorum numinum praeter Deum cultus*). Une signification de ce genre conviendrait bien au verbe parallèle תעו. On doit expliquer peut-être en ce sens le mot זרים dans différents passages ; cf. Ps., LIV, 5, où זרים est parallèle à עריצים (dans Ps , LXXXVI, 14, il y a à la place זדים).

4. זיז שדי.

Cette locution se trouve deux fois dans les Psaumes : ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי (L, 11) et וזיז שדי ירעם (LXXX, 14). Les commentateurs y voient « un ensemble d'animaux, tout ce qui se meut » et dérivent זיז de la racine זוז « se remuer ». Je ne crois pas me tromper en admettant une signification spéciale de זיז dans chaque verset. Je crois, en effet, que 1° dans L, 21, *il n'est pas question d'animaux*, mais que זיז veut dire « le produit, les fruits des champs ». Le sens de la phrase est : « Je n'ai pas besoin de tes offrandes ; même sans cela je n'aurais pas faim (v. 12), car à moi appartiennent les bêtes des forêts et des montagnes, les oiseaux du ciel (d'après la Septante, qui traduit οὐράνου et a peut-être lu עוף מרום) et le blé des champs. » La Septante traduit ici ὡραιότης ἀγροῦ « la maturité des fruits de l'année ». On peut comparer Is., LXVI, 11, והתענגתם מזיז כבודה, où זיז signifie « plénitude », et est rattaché par le dictionnaire de Gesenius

(11e éd.) à l'assyrien *zâzu* « abondance ». זיז שדי serait donc l'équivalent de תנובות שדי (Deut., XXXII, 13). — 2° Dans LXXX, 11, on ne doit pas non plus penser à une bête sauvage quelconque, mais il faut sans doute en rapprocher le talmudique זיז, qui signifie un ver ou un animal rampant analogue, qui cause de grands dégâts dans les fruits ; cf. *Houllin*, 67 *b* : הזיזין שבעדשים. Le verbe זוז « se remuer » s'y adapte très bien (il ne faut pas penser au persan *zîz* « grillon »), comme רֶמֶשׁ de רמש « se mouvoir ». Le verset signifie donc : « Les vers le dévoreront. » Nous savons par expérience quels ravages produit le phylloxéra.

5. חליפות.

Dans Ps., LV, 20, אשר אין חליפות למו ולא יראו אלהים présente de grandes difficultés. L'explication courante : « Ils ne connaissent aucun changement dans leur méchanceté » ne peut être donnée qu'en désespoir de cause. Je serais porté à penser à l'arabe *halafa* « jurer », dont le substantif *hilf* signifie exactement « alliance, pacte juré ». Le sens serait donc : « qui ne gardent pas la foi jurée ». Cf. v. 21, חלל בריתו.

6. חשׁך.

Dans Ps., XVIII, 12, חֶשְׁכַּת מים est traduit par « obscurité de l'eau », et חשכת est considéré comme égal à חֹשֶׁךְ ou חֲשֵׁכָה. Outre que l'alliance des mots y est étrange, il reste étonnant que le poète emploie deux fois le mot חשׁך, la première ligne portant ישת חשך סתרו. Ne serait-il pas possible de lire חשׂכת et de penser à l'arabe חשׂך, qui signifie, entre autres acceptions : *mullum pluit* (*coelum*), *mullum aquae habuit* (*nubes*)? Le sens du mot חשכת serait alors « une plénitude, une grande quantité », comme שפעת מים dans le passage peut-être analogue de Job, XXXVIII, 34. A cette occasion, je note que je propose de lire, *ibidem* : סביבותיו חשכת מים סכתו עבי שחקים, ce qui donne une bonne division du verset.

Le passage parallèle de II Sam., XXII, 12, a חשרת מים. Si on le compare à l'arabe חשׂר « accumuler, assembler », il faut ponctuer aussi חשׂרת.

7. כשׂיל.

Ce mot est un *hapax legomenon* (Ps., LXXIV, 6), auquel on donne le sens de « hache », et les lexicographes y voient un mot

emprunté à l'araméen. J'en rapprocherais la racine arabe כסר « briser », deuxième forme : « mettre en pièces ». Le changement de ל en ר n'a rien de surprenant ; cf. שרשרת et l'arabe سلسلة (en néo-hébreu שלשלת), etc. La forme *qattîl* exprime une activité intense, ce qui s'accorderait bien avec la signification supposée.

8. לְצִיִּים.

Ce mot se trouve dans Ps., LXXIV, 14 : תתננומאכל לעם לציים. On donne d'ordinaire à la phrase le sens suivant : « Tu jettes le léviathan en pâture aux animaux des déserts. » Il faudrait, il est vrai, לעם ציים, et עם, malgré le passage de Prov., XXX, 25, reste étonnant dans cette locution. En traduisant « habitants des déserts », on laisse le *lamed* sans explication, et, en outre, ציים ne se rencontre pas dans ce sens. Ne pourrait-on pas admettre que le *lamed* appartient au radical, et ramener le mot à une racine לצה = לצץ, à propos de quoi on peut mentionner l'arabe لصّ, pl. אלצאץ « brigand » ? Dans notre passage on pourrait supposer un sens comme « hordes sauvages ». On doit noter que les écrivains grecs parlent d'ichtyophages, hommes mangeant des poissons, habitant près du golfe persique et en *Ethiopie* (Pline, VI, 28, 32 ; Hérodote, III, 20-30 ; Strabon, XV, 726, etc.). D'après cela, la traduction des Septante : λαοῖς τοῖς Αἰθίοψι pourrait être prise en considération.

9. מגור.

Dans כי רעות במגורם בקרבם (Ps., LV, 16) on traduit l'habitude מגור par « habitation », et on considère ce mot comme une glose de בקרבם ; il manque, en effet, dans la Peschita (מטול דבישתא אית בגוהון). Je pense qu'il y avait primitivement כי רעות ומגורים בקרבם, et je prends alors מגור dans le sens « méchanceté, violence » en comparant l'arabe جور « injustia, oppressio, tyrannis ». Peut-être pourrions-nous traduire aussi dans Is., LXVI, 4, ומגורותם אביא להם « j'amènerai sur eux leur méchanceté ».

10. מדון.

La traduction de ce mot par : dispute ou objet de dispute ne convient pas partout. Dans השימנו מדון לשכנינו ואיבינו ילעגו למו... (Ps., LXXX, 7), מדון ne peut pas du tout signifier « pomme

de discorde ». Le parallélisme et l'analogie de השימנו חרפה לשכנינו (*ib.*, XLIV, 14) et d'autres passages y sont opposés. Lagarde corrige le mot en מנוד, mais je ne peux accepter cette correction, car on attendrait forcément מנוד ראש ; cf. מנוד ראש בלאמים (*ibid.*, XLIV, 15). Je pense donc que nous pouvons prendre ici מדון dans le sens de « honte, opprobre » et je suppose une racine דון, qui, en arabe, signifie « être vil, méprisé ». Gesenius a pensé aussi que ידון (Gen., VI, 3) signifiait « être abaissé » ; mais ce n'est pas admissible.

11. מוק.

Dans ימיקו וידברו ברע (Ps., LXXIII, 8) ימיקו, est dérivé de l'araméen syriaque מַיֵּק. Mais peut-être (cf. Gesenius-Buhl, 12e éd., *s. v.*) le mot araméen n'est-il pas autochtone et doit-il être rapproché du grec μωκάω. מאק (racine מוק) signifie en arabe « être sot, dépourvu d'intelligence », à la dixième forme « *stultum reputavit aliquem* ». Le hifil de מוק pourrait signifier : « traiter quelqu'un de sot, le railler ». A cette occasion je propose de lire וידברו בֵּרֵע au lieu de בְּרָע « ils disent (du mal) sur le prochain » ; dans le second hémistiche on parle du blasphème dirigé contre Dieu (je considère ממרום ou במרום comme l'équivalent de שמים, une désignation de Dieu).

12. עדן.

D'après moi, ce mot signifie parfois en hébreu, comme en arabe et en assyrien (*adintu*), « demeure ». Ainsi, dans Ps., XXXVI, 9 : ירוין מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם, l'interprétation ordinaire « *deliciarum* » (Vulgate) ne présente pas un aussi bon parallélisme que le sens proposé par moi : « Le ruisseau de la maison », répondant exactement à ביתך. Il est à noter que la Septante a lu le singulier עדנך (τρυφῆς σου). Je trouve une preuve à l'appui dans Ez., XLVII, 1, où l'on parle d'un ruisseau dans le sanctuaire. Notre poète a pu penser aussi à Gen., II, 10 : ונהר יוצא מעדן. Dans Jér., LI, 34, מעדני הדיחנו, on peut aussi traduire : « Il m'a chassé de ma maison ».

13. רגמה.

Ce mot ne se rencontre que dans Ps., LXVIII, 28 : שרי יהודה רגמתם, et est difficile à expliquer. On a pensé à la racine רגם « accumuler » et l'on traduit par « foule d'hommes ». Quelques-uns

veulent lire רגשתם « bruit », cf. Ps., LXIV, 3. Il me paraît plus vraisemblable d'en rapprocher l'assyrien *ragâmu* « crier », *rigmu* « vacarme ». Mais, de toute façon, il faudrait ורגמתם. Il est peu probable qu'il faille rattacher ce mot à l'arabe *radjm* « amicus, socius » et traduire : « les princes de Juda sont leurs compagnons », quoique le mot se trouve vraisemblablement dans le nom propre רגם מלך (Zach., VII, 2) *amicus regis* ». On sait que saint Jérôme a lu רקמתם « in purpura sua », ce qui est admissible à côté de la possibilité que nous avons indiquée.

14. שגיון.

Le titre שגיון לדוד (Ps., VII, 1) n'a pas été expliqué d'une manière satisfaisante. On ne doit pas penser (Halévy) à l'assyrien *šigu* « prière de pénitence », car ce mot répond à l'hébreu שגג [1]. Notre psaume n'a d'ailleurs rien de commun avec la pénitence. La phonétique empêche également d'en rapprocher le syriaque סוגיתא « *carmen* », qui, en hébreu, donnerait une racine שגי, et se trouve peut-être dans תשגיא פעלו (Job, XXXVI, 24) « vanter son œuvre ». Je voudrais attirer l'attention sur ce qui suit : L'arabe سجا (= hébreu שגא) ne signifie pas seulement « être tranquille », mais aussi « émettre un son délicat et tendre » (en parlant d'un chameau qui appelle son petit). Ne pourrait-on pas penser à un cantique d'aspiration vers Dieu et son aide ? Dans Habakouk, III, 1 : על שגינות serait à expliquer « d'après la mélodie des cantiques de désir ».

15. שקט.

Dans ארץ יראה ושקטה (Ps., LXXVI, 9) les deux verbes se lient très mal. Le sens du verset est sûrement « la terre a tremblé devant Dieu », avec quoi שקטה « elle est tranquille » ne s'accorde pas. Déjà le Talmud (*Aboda Zara*, 3 *a*) demande אם יראה למה שקטה « si elle a peur, comment est-elle tranquille ? » question qui n'est pas résolue non plus. La correction en ראתה (Halévy et peut-être déjà la Peschita) ne peut pas beaucoup nous aider. J'avais pensé à lire ושקעה « s'enfoncer, se ramasser par terreur » ; cf. Amos, VIII, 8 : הלא זאת תרגז הארץ ונשקה כיאר מצרים, où il faut lire ונשקעה ; cf. *ib.*, IX, 5 : הנוגע בארץ ותמוג ושקעה כיאר מצרים. Mais il n'est peut-être pas nécessaire de recourir à un changement. On sait qu'en arabe سكت a une signification analogue : « tomber,

[1] Cf., pour ce verbe, Goldziher, *Abhandl. zur arab. Philol.*, I, p. 69.

s'affaisser ». D'après la phonétique, notre mot y correspond entièrement. Le mot arabe est employé aussi en parlant du coucher des étoiles « *occidit stella* » (Freytag, *Lexicon*, *s. v.*).

16. שרירות.

On dérive en général ce mot de שׁרר « être solide » et on l'explique par « solidité dans le mauvais sens, obstination ». Je ne trouve pas cette interprétation satisfaisante. Par la phrase וילכו במעצות בשררות לבם (Jér., VII, 24) on voit que שררות doit signifier comme מעצות « des desseins, des intrigues » ou quelque chose de ce genre. De même, dans ואשלחהו בשרירות לבם ילכו במועציתיהם (Ps., LXXXI, 13) il est manifeste que מעצות est en parallélisme avec שרירות. Je pense donc que nous devons rapprocher ce mot de l'arabe سِرّ (hébreu שׂוֹד) « *arcanum et de cogitationibus secretis* » et traduire : « des plans secrets, des pensées cachées ».

17. תרשיש.

Ce nom désigne la ville commerçante d'Espagne où l'on trouvait des métaux précieux et des pierres précieuses que l'on expédiait en Phénicie ou en Palestine. Je n'ai vu jusqu'ici aucune interprétation satisfaisante de ce mot. Ne peut-on penser à l'arabe رسّ (hébréo-phénicien רשׁשׁ), qui signifie creuser, mais aussi creuser des mines. Cet endroit aurait été nommé par les Phéniciens d'après les différentes fouilles qui amenaient au jour tant de matières précieuses.

H. P. CHAJES.

L'OUVRAGE INTITULÉ « LES QUATRE PORTES »

ET L'AFFAIRE DE BEN MÉIR

Dans le tome XLII de cette *Revue*, j'ai exposé la querelle qui éclata en 921 entre Ben Méïr et les Académies de la Babylonie au sujet du calendrier. Nous avons vu, entre autres, que les deux partis invoquaient l'autorité d'un ouvrage intitulé « les Quatre Portes » (ארבעה שערים); seulement Ben Méïr ajoutait au chiffre qui limite l'ajournement du Nouvel-An 641 ou 642 scrupules de l'heure (partagée en 1080 scr.). Les Babyloniens, et Saadia à leur tête, montrèrent l'erreur de Ben Méïr, mais n'examinèrent pas comment celui-ci avait été amené à la commettre (p. 177). J'ai constaté ensuite que les Quatre Portes, invoquées par les deux partis, ne nous ont été conservées que dans le remaniement de Yosé Naharwani (p. 204). Depuis, d'autres matériaux ont été mis au jour, qui jettent sur le débat de nouvelles lumières. Tout d'abord, le Commentaire de la Bible de Menahem b. Salomon, intitulé שכל טוב et publié par S. Buber, fournit, à propos du verset Ex., XII, 2, des indications intéressantes sur les Quatre Portes. Puis des fragments de Saadia, trouvés dans la Gueniza (édités par M. Schechter dans la *J. Q. R.*, XIV), ont pour objet l'affaire de Ben Méïr. Je vais utiliser ces écrits dans ce qui suit, afin de compléter mon étude sur la querelle de Ben Méïr[1].

Les Quatre Portes citées par Menahem b. Salomon paraissent être une version palestinienne de cet ouvrage, et elles nous donnent quelques éclaircissements sur la manière dont Ben Méïr est arrivé à ce nombre de 641 scr. Menahem dit, sur Ex., XII, 2 (p. 90) : « Autre explication de החדש : les docteurs décomposent

[1] En indiquant la « littérature » sur la question (p. 173), j'ai oublié de mentionner les excellentes corrections que M. Porges a données, dans la *Revue*, XXV, 150, sur les *Studien und Mittheilungen*, V, de Harkavy. M. A. Marx m'a signalé cette omission.

ce mot comme si c'était une abréviation, en estimant que ההדש est formé des initiales de הנה חשבון ד שערים (voici le calcul des Quatre Portes). Et lesquelles? Ce sont les portes de la sagesse, qui ont été transmises à la Grande Synagogue et qui enseignent comment on doit reporter le Nouvel-An et Nissan du premier au second et au troisième jours et les fixer au temps qu'il faut. » Là-dessus, Menahem cite quatre Portes, qui traitent des ajournements du Nouvel-An (jusqu'à la page 92). Menahem dit ensuite : « Voici un autre ordre plus court (סדר אחר בדרך קצרה). » Mais, en réalité, il ne nous donne pas une répétition abrégée de ce qui précède ; il présente quatre règles dont il n'a pas dit un seul mot auparavant. Ce sont les règles qui précèdent ordinairement les Quatre Portes elles-mêmes. Chez Naharwani, par exemple, elles se trouvent dans les quatre premières lignes, et de même chez beaucoup d'autres auteurs, mais elles sont données dans un ordre un peu différent. Chez Abraham b. Hiyya (ס' העבור, p. 63) elles forment elles-mêmes quatre Portes. C'est par elles que devaient probablement commencer les Quatre Portes de Menahem. Mais dans le שכל טוב, elles suivent les Quatre Portes au lieu de les précéder[1].

Les Quatre Portes proprement dites sont énumérées chez Menahem dans le même ordre que chez Naharwani, et Saadia et Ben Méïr les ont connues ainsi rangées. Elles présentent d'abord le cas où le Molad Tischri a lieu avant 6 d. 20 h., 491 scr. et où le Nouvel-An est remis au samedi ; puis viennent successivement les cas où le Nouvel-An est ajourné au jeudi, au mardi ou au lundi (*ibid.*, p. 206). Mais Menahem s'occupe d'un point nouveau, à savoir le motif de l'ajournement du Nouvel-An. Naharwani ne motive pas généralement les ajournements, et dans les autres ouvrages sur le calendrier on le fait tout autrement que chez Menahem.

Nous savons que le caractère d'une année dépend de la fixation du Nouvel-An dans l'année courante et l'année suivante (p. 176, règle 4). C'est pourquoi l'on dit, pour déterminer le caractère d'une année : le Molad Tischri de l'année suivante ne dépasse pas 17 h., 1079 scr. ; ce n'est donc pas un *Molad Zaken*, et le Nouvel-An n'est pas ajourné. Ou bien l'on dit : le Molad Tischri de l'année suivante tombe à 18 h. ou plus tard, et le Nouvel-An doit être ajourné. C'est de cela que dépend, en effet, la question de savoir si l'année courante reçoit un jour de plus

[1] Les 7 Portes de la Sagesse, citées en dernier lieu dans le שכל טוב, ne nous intéressent pas ici, car elles appartiennent à une catégorie d'écrits différente et postérieure, v. *Revue*, *ibid.*, p. 207, note 2.

ou de moins, et cela aux mois de Marheschwan et de Kislew. Toute différente est la manière de motiver dans les Quatre Portes de Menahem. Il est dit : « L'année est ordinaire, parce que le Molad Nissan qui suit ne tombe pas après 1 h., 641 scr. (d'après la notation ordinaire 13 h., 641 scr.), et Pâque, pour cette raison, n'est pas ajourné. » Ou bien : « L'année est pleine, parce que le Molad Nissan qui suit tombe après 1 h., 641 scr., et Pâque est remis à cause du *Molad Zakén*. Aussi faut-il faire de Marheschwan et de Kislew des mois pleins. »

A la vérité, ces deux manières de motiver l'ajournement reviennent au même. Le Molad continue d'avancer après six mois de 2 d., 4 h., 438 s. Si le Molad Nissan tombe à 13 h., 641 s., quel que soit le jour, le Molad Tischri suivant devra avoir lieu à 17 h., 1079 s. Si donc le caractère d'une année est établi par le fait que le Molad Nissan tombe à 13 h., 641 s., cela implique que le Molad Tischri de l'année suivante tombera à 17 h., 1079 s. Mais la seule détermination exacte est celle qui a pour base le Molad Tischri de l'année suivante, car la fixation de Pâque dépend uniquement de ce Molad Tischri, et non du Molad Nissan. Après 17 h., 1079 s. le Molad Tischri est tardif, mais il n'en est pas de même du Molad Nissan après 13 h., 641 s. Quand on dit dans les Quatre Portes de Menahem que le Molad Nissan devient tardif après 13 h., 641 s., cela n'est vrai qu'en tant que le Molad Tischri qui suit a lieu après 17 h., 1079 s. et est tardif. Mais si ces Quatre Portes prennent pour point de départ le Molad Nissan, c'est peut-être en considération de ce que le mois de Nissan est le premier de l'année dans l'Écriture.

Cette façon singulière de déterminer le caractère de l'année par le Molad Nissan rend vraisemblable la conjecture que les Quatre Portes citées par Menahem sont une version palestinienne de cet ouvrage, car tous les autres écrits concernant le calendrier, qui viennent de Babylonie, ne connaissent que la détermination fondée sur le Molad Tischri. C'est aussi ce que montre le fait, que chez Menahem le jour et la nuit sont respectivement divisés en 12 heures. Cette ancienne manière de compter les heures était en usage en Palestine et se trouve aussi chez Ben Méïr (v. *Revue*, *ibid.*, p. 183, note 8). En Babylonie on comptait 24 heures consécutives pour le jour et la nuit [1].

[1] Ainsi Naharwani et Saadia dans son Commentaire sur le *Séfer Yesira* (éd. Lambert, p. 80); cf. תשובות גאוני מזרח ומערב, n° 117. Dans les ouvrages écrits contre Ben Méïr, Saadia et les Babyloniens se servent de la notation palestinienne, v. *Revue*, *ibid.*, p. 207. Buber (שכל טוב sur Ex., p. 90 et 281) ne l'a pas remarqué et a supposé que Menahem pouvait avoir emprunté ses Quatre Portes à un ouvrage de Saadia.

Si les Quatre Portes de Menahem proviennent de la Palestine, on peut y trouver une explication de l'erreur de Ben Méïr. Celui-ci fut amené à ajouter les 641 scr. aux limites de l'ajournement par suite de la motivation maladroite qui se trouvait dans les Quatre Portes de Palestine. Il crut y avoir trouvé que le Molad Nissan devient tardif, non pas avec 13 h., mais seulement avec 13 h., 641 scr., et il en déduisit que le Molad Tischri, dont la limite est 18 h., ne devient également Molad Zaken qu'à 18 h., 641 scr. C'est sur cette méprise qu'il édifia sa théorie de אמרת־במרת, d'après laquelle on accorde une tolérance de 641 s. à toutes les limites qui figurent dans le calendrier. Assurément, c'est une grosse bévue de la part de Ben Méïr, et il aurait pu conclure lui-même de la version palestiniennne des Quatre Portes, qu'il suffit de 18 h. pour rendre tardif le Molad Tischri. Il est dit, en effet, chez Menahem, p. 92 : Pâque est fixé aux jours אגה"ז (dimanche, mardi, jeudi, samedi) et déplacé des jours בד"ו (lundi, mercredi, vendredi). Le Nouvel-An est fixé à בגה"ז et déplacé des jours אד"ו. Les limites qui indiquent dans quels cas on remet la fête d'un jour licite au jour licite qui suit, sont les suivantes. Si le Molad Tischri tombe 1 scr. seulement avant six heures (du jour, 18 dans le calcul usuel du calendrier) du 7e jour, nous observons le Nouvel-An le même jour le samedi. Mais si le Molad Tischri tombe à six heures ou plus tard, il est tardif et le Nouvel-An est remis au lundi. La limite du Molad Tischri est donc 17 h., 1079 s., et non 18 h., 641 s.. comme le croyait Ben Méïr. Mais Ben Méïr était un esprit confus et il ne s'aperçut pas de la contradiction. Saadia dit de lui avec raison, dans les fragments récemment publiés : « Dans le cas de אמרת, il (Ben Méïr) emploie deux méthodes contradictoires. Il dit d'abord que si Nissan tombe à אגה"ז et Tischri à בגה"ז jusqu'à la 6e (c'est-à-dire la 18e) heure, il n'y a pas d'ajournement ; après la 6e heure, il y a ajournement [1]. »

La querelle de Ben Méïr et des académies de Babylone nous a amené la dernière fois à parler du traité des « Quatre Portes » sur le calendrier, autrement peu connu. Nous avons vu tout à l'heure qu'il nous est resté deux versions de cet ouvrage : l'une palestinienne et l'autre babylonienne. La 1re est celle qui se trouve dans le שכל טוב de Menahem b. Salomon. De la seconde nous ne possédons que le remaniement de Naharwani.

J'ai réuni dans cette *Revue* (XLII, p. 206-207) les citations que Ben Méïr et Saadia font de la 1re, de la 2e et peut-être de la

[1] *J. Q. R.*, XIV, 62. La suite est altérée.

3e Porte. Dans les fragments publiés dernièrement, Saadia donne de plus une règle tirée de la 4e Porte (*J. Q. R.*, XIV, 55). Ce passage se trouve, en effet, chez Menahem dans la 4e Porte. Chez Naharwani elle se trouve partie dans la 3e, partie dans la 4e Porte.

Dans les fragments récemment édités, Saadia nous donne un renseignement intéressant au sujet de la dépendance des Babyloniens vis-à-vis des Palestiniens dans les choses du calendrier. On admet ordinairement que cette dépendance n'a duré qu'aussi longtemps que les mois étaient fixés en Palestine d'après l'apparition de la lune et qu'elle cessa aussitôt après l'introduction du calendrier fixe. Mais Saadia nous apprend que, même dans la période postérieure, les Babyloniens avaient l'habitude de recevoir chaque année le calendrier des docteurs palestiniens, parce qu'ils n'étaient pas initiés à ce calcul. Ce n'est qu'à une époque relativement tardive que des savants se rendirent de Babylonie en Palestine et y étudièrent à fond le calendrier. A partir de ce moment les Babyloniens calculèrent eux-mêmes le calendrier. Ben Méïr voulut faire revivre l'ancienne suprématie de la Palestine dans les questions de calendrier (voir *Revue*, XLII, p. 182), à quoi Saadia lui répondit : « Les Anciens avaient coutume d'envoyer [en Palestine] et d'interroger chaque année les savants de ce pays sur le calcul des mois, parce que les Babyloniens n'étaient pas, comme eux, initiés aux choses du calendrier; c'est pourquoi ils avaient l'habitude de leur écrire. Mais, il y a longtemps déjà, plusieurs docteurs allèrent de Babylonie en Palestine, étudièrent le calendrier de concert avec les docteurs de ce pays, et firent des recherches approfondies, jusqu'à ce qu'ils en eurent pénétré eux-mêmes entièrement la nature. Maintenant ils fixent eux-mêmes les mois en Babylonie, depuis beaucoup d'années. Les savants de Palestine aussi calculent et fixent eux-mêmes les mois. Pendant toutes ces années le calcul concordait [des deux côtés]. Il n'y avait aucune divergence, et la supputation était en ordre et solidement établie. Les fêtes étaient observées aux mêmes époques, parce qu'il n'y avait qu'une seule et même supputation. Il n'y eut jamais un désordre et un schisme tels (que ceux de l'affaire de Ben Méïr). Si *nous* avions commencé à calculer le calendrier en Babylonie de notre propre autorité, le chef de la Yeschiba (c'est-à-dire Ben Méïr) aurait parfaitement le droit de nous reprendre et de dire : vous vous écartez de l'usage et vous contrevenez aux dispositions de vos maîtres. Mais il y a dans les Yeschibot [babyloniennes] des vieillards qui ont quatre-vingts ans et même davantage, et aucun d'eux ne peut se sou-

venir d'un cas où les Babyloniens aient eu besoin de s'informer en Palestine au sujet de l'intercalation et de la fixation des mois [1]... Saadia reconnaît donc qu'à une époque relativement très ancienne les Babyloniens avaient coutume de recevoir chaque année de Palestine le calcul et l'ordonnance des fêtes. C'est un point important pour l'histoire de notre calendrier. La Palestine a tenu le rôle prépondérant longtemps après l'introduction du calendrier fixe, jusqu'à ce que, dans la période des Gueonim, les Babyloniens se fussent rendus indépendants sur ce domaine aussi, grâce à des études approfondies faites en Palestine [2].

Les fragments que M. Schechter a publiés récemment sont extrêmement intéressants à divers égards. Malheureusement, ils sont très altérés et, pour cette raison, fort peu compréhensibles. Je ne reproduirai ici, que le fragment n° VI en le corrigeant. On y trouve énumérées les divergences entre Saadia et Ben Méïr pour les trois années 4682-4684. Il est ainsi conçu :

[חילוקים] בין רבי׳ סעדיה ז״ל ובן מאיר
ד תרפב ליצירה התנג לחרבן במחזור רמז
באדוטבהז [ששית] בבהזיגוח שביעית
בגוחאדזט שמינית. נולד תשרי ליל ד
יא שעות התקלב שלמים (l. חלקים)
עשאה בן מאיר חסרים וראש אלמתיבה [שלמים].
נולד ניסן לילה אלאחד ה שעות ג׳ חלקים.
הפסח לבן מאיר אלאחד ולאלגאון אלתלתא.
נולד תשרי לילה אלג ט שעות תמא חלקים
ראש השנה לבן מאיר לתלתא ולאלגאון אלכמיש[3]
עשאה בן מאיר כסדרן וראש אלמתיבה כסדרן
(כאן אלפסח לבן מאיר אלכמיש ולראש אלמתיבה אלסבת)[4]
נולד ניסן יום לה (l. אל ה) א׳ התעט
[כאן[5] אלפסח לבן מאיר אלכמיש ולראש אלמתיבה אלסבת[6]
נולד תשרי יום אלסבת ו׳ שעות רלז
ראש השנה לבן מאיר אלסבת
ולראש אלמתיבה אל...

[1] *J. Q. R.*, XIV, 54.

[2] M. Isaac Halévy affirme que le calendrier fut introduit vers 323 et que les Babyloniens purent depuis cette époque régler le calendrier sans le secours des Palestiniens (*Dorot Harischonim*, II, 393 sqq.). Les deux affirmations sont foncièrement erronées. Je traiterai une autre fois ce sujet en détail.

[3] En arabe jeudi.

[4] Cette ligne doit se trouver après la suivante.

[5] En arabe « était ».

[6] Samedi.

TRADUCTION.

Différences entre Saadia et Ben Méïr.
4682 de la création, 853 depuis la destruction, dans le 247e cycle.
Dans l'ordre[1] 1, 4, 6, 9, 12, 15, 17 le sixième, dans l'ordre 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18 le septième.
Dans l'ordre 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19 la huitième année (du cycle) Tischri tomba dans la nuit 4 d.
5 11 (c'est-à-dire 23 h.) 932 scrupules.
Ben Méïr le fit déficient[2], le chef de l'école complet[3].
Nissan tombait dans la nuit 1 d., 5 (c'est-à-dire 17) h., 3 s.
Pessah tombait d'après Ben Méïr dimanche; d'après le Gaon mardi.
[4683] Tischri tombait dans la nuit 3 d., 9 (c'est-à-dire 21) h., 441 s.
10 Le Nouvel-An tombait d'après Ben Méïr le mardi ; d'après le Gaon le jeudi.
Ben Méïr le fit régulier, de même que le Gaon.
Nissan tombait 5 d., 1 (c'est-à-dire 13) h., 879 s.
Pessah était, d'après Ben Méïr, jeudi ; d'après le chef de l'école, samedi.
[4684] Tischri tombait 7 d., 6 (c'est-à-dire 18) h., 237 s.
15 Le Nouvel-An était, d'après Ben Méïr, le samedi, d'après le chef de l'école...

Toutes ces indications confirment entièrement l'exposé que j'ai fait dans la *Revue*, XLII, p. 178.

Un autre fragment (n° XLVIII) confirme également ce que j'ai avancé (*Revue*, *ib.*, 206 et s) sur la disposition des Quatre Portes en me fondant sur divers indices. Dans *J. Q.-R.*, XIV, 500, lignes 24-28, le contenu des Quatre Portes suit l'ordre que je m'étais imaginé.

A. EPSTEIN.

[1] V. sur les trois ordres différents des sept années embolismiques de chaque cycle de dix-neuf ans, Abraham b. Hiyya, ספר העבור, p. 96.

[2] Les mois de Marheschwan et de Kislew ont chacun 29 jours. C'est à ces deux mois que se rapporte le mot חסרים au pluriel.

[3] Marheschwan et Kislew ont chacun 30 jours.

RELATION D'ISAAC B. DORBELO

SUR UNE CONSULTATION ENVOYÉE PAR LES JUIFS DU RHIN EN L'AN 960 AUX COMMUNAUTÉS DE PALESTINE

Dans une relation souvent citée [1], Isaac b. Dorbelo, qui fit de nombreux voyages dans la seconde moitié du XIIe siècle [2], raconte avoir vu à Worms un écrit que les אנשי רינוס avaient adressé aux communautés de Palestine en l'an 960 à propos de la nouvelle de l'arrivée du Messie et d'une question de casuistique formulée ainsi : ועל סירכא דליבא מה אתון ביה. Cet écrit, avec la réponse qui y fut faite, nous est connu par trois manuscrits. Reifmann avait déjà envoyé, en 1842, l'un d'eux, par l'intermédiaire de Schorr, à Luzzatto (אגרות שד"ל, p. 794), mais c'est seulement en 1888 qu'il l'a publié presque en entier dans son livre הסנהדרין, p. 55. Un second manuscrit a été édité par Mannheimer (*Juden in Worms*, p. 27), qui l'a tiré du *Minhagbuch* de Worms (voir Epstein, dans les Mélanges Kaufmann, p. 292 et suiv.); un troisième forme la dernière page du manuscrit de Berne du petit Aroukh et a été imprimé par Perles (*Jubelschrift* de Graetz, p. 31). Ces trois textes sont presque littéralement d'accord, si l'on fait abstraction de quelques menus détails et d'une phrase peu étendue, mais importante. L'écrit lui-même me paraît mériter plus d'attention qu'on ne lui en a accordé depuis Luzzatto, qui l'a déclaré une falsification manifeste et qui a été suivi sans réserve par Epstein (*l. c.*, p. 297). Selon moi, c'est un document authentique, qui ne prête au doute dans aucune de ses parties, et qui nous

[1] Mannheimer, *Juden in Worms*, p. 27; Brüll, *Jahrbücher*, II, p. 77, en note; Perles, *Jubelschrift* de Graetz; Epstein, *Gedenkbuch Kaufmann's*, p. 297; Reifmann, הסנהדרין, p. 55.

[2] Voir Epstein, *Monatsschrift*, XLI (1897), p. 307, note 1, et Gross, *Magazin* de Berliner, X, p. 75.

apprend un fait important, à savoir que les Juifs du Rhin étaient en rapport avec ceux de la Palestine, qu'il y eut un mouvement messianique dans l'Orient en l'an 960, et autre chose encore.

La relation entière, chez Mannheimer, est ainsi conçue : אני יצחק בר דורבלו ראיתי בווירמיישא כתב ששלחו אנשי רינוס לארץ ישראל שנת תש"ך לפרט. שאלו את קהלות ארץ ישראל[1] שמועה ששמענו על ביאת משיח וגם סרכא דליבא מה אתון ביד. תשובה. על ביאת משיח (ביאת משיח) לא הייתם כדי להשיב, וכי אינכם מאמינים לדברי חכמים וסימניהם[2] ועדיין לא באו. וסירכא שבשומן הלב [נמצא בכתב אחד כזה][3] נחנו סנהדרי קטנה וסנהדרי גדולה[4] אוכלין אותה כי דביקתה מחמת שומן הואי ואין לכלות ממון של ישראל. ופירוש חלב העשוי ככובע אינו סותם, אמרי לה חטי דכרכשתא ואמרי לה טרפשא דליבא, כגון אינקוב הלב לבית חללו אין חלבו סותמו, וכך נקבה כרכשא כנגד פנים של מטה במקום שאין דבוקה בין הירכים אין חלבו סותם. וחתם הכתב ר' יעקב בר' מרדכי ריש מתיבתא דמתא מחסיא[5] וכל דורו. אמת תדעו שאין אנו נמנעין להתפלל בהר זיתים בכל המועדים[6] וטוב היה לכם לשאוב בעמקי יבמות ועירובין. ושלום לשאלי טובתכם.

Avant d'examiner les raisons pour lesquelles Luzzatto déclare que tout ce texte est une falsification, nous posons en fait que les Palestiniens, comme l'indiquent les mots נמצא בכתב אחד כזה qui se lisent dans le manuscrit de Reifmann, ne répondent pas de leur propre chef à la seconde question concernant le poumon adhérent à la graisse du cœur, mais citent une décision antérieure qu'ils connaissaient par un écrit traitant le même sujet. Cette ancienne consultation provient d'une assemblée qui pouvait se donner comme étant le petit et le grand Sanhédrin. Cette désignation paraissait ne convenir dans la période post-talmudique, et autant que les sources peuvent nous renseigner, qu'aux écoles babyloniennes, qui seules présentent une semblable organisation. C'est ce que montrent, par exemple, la réponse du Gaon Amram à la communauté de Barcelone (תשובות הגאונים, Lyck, n° 56) : קבלו שלום ממני וממר רב צמח דיינא דבבא ומן ריש כלי ומכל

[1] Reifmann, ששאלו הקהלות מחכמי ארץ ישראל.

[2] Reifmann, בסימניהם.

[3] Reifmann seul a ce passage ; voir plus loin.

[4] Perles : נחנו סנהדרי גדולה ונחנו סנהדרי קטנה.

[5] מרוסייא est manifestement pour מחסייא. ר' יעקב בר' מרדכי מרוסייא. Cette faute s'est produite après que ריש מתיבתא דמתא avait été passé.

[6] Toute cette phrase à partir de אמת manque chez Perles. Par la lettre de Luzzatto nous apprenons que le manuscrit de Reifmann avait cette phrase, mais Reifmann dans הסנהדרין ne l'a pas imprimée, la croyant sans importance pour la question qui l'intéressait. Le texte imprimé par Reifmann l'indique également, car celui-ci, lisant וכל דורו אמת, a joint le mot אמת par erreur à ce qui précède et a ensuite corrigé le mot דורו, devenu inintelligible, en דברו, ce qui est tout à fait inutile.

החכמים הסמוכים שהם במקום סנהדרי גדולה ומן בני קיומי[1] שהם במקום סנהדרי קטנה... et la réponse de R. Cémah, juge supérieur chez l'exilarque Hasdaï, aux gens de Kaïrouan (*Ben Chanany*, IV, p. 141 et suiv.) : שאו שלום ממני ומן האלופים ומן רבנין קשישאי דדרא רבא שעומדים במקום סנהדרי גדולה ומן רבנן שעומדים [במקום סנהדרי קטנה] (cf. Harkavy, *Réponses des Gueonim*, p. 389). Mais nous avons maintenant connaissance aussi d'une organisation correspondante à Jérusalem. En effet, Ben Méir, qui, en l'an 922, se mit à régler le calendrier contrairement aux règles suivies jusqu'alors, et ouvrit la lutte contre les écoles babyloniennes (cf. Epstein, dans *Revue*, t. XLIII, p. 173 et suiv.) avait avec lui un Sanhédrin qu'il mentionne dans sa lettre à une communauté de Babylonie (Harkavy, זכרון לראשונים, V, p. 209 ; Epstein, *l. c.*, p. 182), en ces termes : והיו המודיי וכל סנהדרי שלנו בצאתם אל כל המקומות מודיעים רוב אהבתנו לכם, et une seconde fois (*Revue*, t. XL, p. 262 ; Epstein, *ibid.*, p. 182), en s'adressant à ce Sanhédrin, il les appelle : העשויים נחת רוח לחכמים ולסנהדרי ישראל et plus loin סנהדרי ישראל הנאמנים. Il semble même y avoir eu un petit et un grand Sanhédrin à Jérusalem, comme l'atteste cette même lettre de Ben Méir (Israël Lévi, *Revue*, t. XL, p. 262 ; Epstein, *l. c.*, p. 181) dans un passage qui renferme des lacunes, mais qui a été restitué par M. Israël Lévi, à l'aide d'une correction très vraisemblable, de la manière suivante : ומן סנהדרין גדולה וסנהדרין קטנה היושבת לפנינו ומן החכמים והמשנים. Comme nous ne savons pas si cette assemblée n'a pas aussi existé constamment avant Ben Méir [2], la réponse du petit et du grand Sanhédrin citée par les Palestiniens peut émaner aussi bien, sinon plutôt, de la magistrature de la Palestine que de celle de la Babylonie.

Mais l'auteur de la décision est nommé exactement à la fin : c'est R. Jacob b. Mordekhay, chef de l'école de Soura, et toute sa génération. Le docteur est nommé par Scherira, éd. Neubauer, p. 39, qui dit : ובאילו מאה שנה עמדו במחסיא גאונים מר רב הילאי בר מר רב מרי תשע שנים, ואחריו מר רב יעקב הכהן בר מר רב מרדכי י"ד שנים. C'était donc le deuxième Gaon du troisième siècle du gaonat, et il aurait exercé ses fonctions à Soura, pendant quatorze ans — d'après une autre leçon chez Neubauer, p. 188 et d'après Abraham ibn Daud (chez Neubauer, I, p. 65) dix-huit ans — d'environ 798 à 812 ou 816. Que, en effet, la décision isolée concernant le poumon adhérent à la graisse du cœur

[1] Cf. Halberstamm, dans ישורון, édité par Kobak, V, p. 137.

[2] Le *Séder Olam Zoutta*, à la fin, dit de Mar Zoutra (éd. Neubauer, II, p. 73) : דרפ' לבריאת עולם עלה לארץ ישראל והיה ראש סנהדרין, et après lui ses descendants ont reçu la même dignité.

émane de lui, c'est ce qui est attesté expressément par d'autres consultations qu'il a écrites et par les citations des Gueonim postérieurs. Une consultation reproduite dans l'*Or Zaroua*, I, nº 411, p. 57 *d* (cf. Müller, מפתח לתשובות הגאונים, p. 73 et suiv., et Goldberg, dans le המבשר, V, p. 80), contient ce qui suit : וכן כתב בתשובת הגאון יעקב כהנא בר מרדכי ריש מתיבתא דמתא מחסיא. מהודעין אנחנא לכון משום שאילה של טרפשא דאותן שתי שאילות אמת הן ואינם סותרות זו את זו... כי אנחנו כתבנו שכל ריאה של בהמה שמנה שחלבה מרובה אותו חלב שבלב חופה את הריאה וכשאתה מפרקן מתפרק מיד וכשאתה נותנה במים ונופחה מן הקנה ואינם מבצבצים המים בידוע שאין שם מכה בריאה ולא ניקבה ואותה בהמה מותרת באכילה לכל ישראל ואף מר גאון מר חנינא מודה בה שהיא כשירה וכן למדנו וקבלנו מפי רב יהודאי גאון ראש ישיבה. אבל אם אחז אותו חלב בריאה אפילו כחוט אחד שכשאתה מפרקו ונוטלו ונותנו לתוך המים ומכניס הרוח בו הן מבצבצין אף אנו מורים בזה שהיא טרפה. וכשם שאנו מצווים שלא להכשיר הטריפה כך אנו מצווים שלא לאסור הכשירות כדי שלא לכלות ממונן של ישראל. וכל המשנה ממה שכתבנו אינו אלא טועה. A la fin de la consultation, on lit : והדא מילתא אמרה ר׳ מפי רב יהודאי גאון וסברוה כולא מתיבתא ר׳ יעקב בר מרדכי ריש מתיבתא דמתא מחסיא כתבא דנן נפק לקדמנא רברבי דמתיבתא לבי דינא דמרנא ורבנא ריש מתיבתא בריה דמרנא ורבנא שילה. D'après la citation de ראבי״ה (המבשר, II, 80 *b* en bas) le texte porte : לבי דינא דמרנא ורבנא רב יוסף בריה דמרנא ורבנא שילה et mentionne ainsi le Gaon contemporain qui était à Poumbedita, Joseph b. Schela. Celui-ci, d'après Scherira (Neubauer, p. 37), fut nommé Gaon en l'an 798 et dirigea l'école pendant six ans ; il était donc entré en fonctions en même temps que Jacob b. Mordechay à Soura. Il est intéressant d'apprendre que les deux Gueonim étaient d'accord pour cette décision ; car nous savons par une consultation postérieure d'un Gaon, probablement Natronay (חמדה גנוזה, nº 15), que le Gaon Jacob b. Mordechay se heurta, à propos de cette décision, à une opposition générale et qu'elle ne trouva un assentiment général que lorsqu'il l'eut remaniée et restreinte. Répondant à une question venue du Nord de l'Afrique, et dans laquelle les consultants racontaient que dans leur région des communautés s'appuyaient sur la décision du Gaon R. Jacob, ce Gaon postérieur écrit : « Nous aussi nous savons que R. Jacob Gaon a décidé la question en ce sens, mais les chefs des deux écoles ont pris là-dessus position contre lui » (cf. Ascheri sur *Houllin*, III, nº 14) : שמעו חכמים שמר רב יעקב התיר לבדוק סירכא דליבא ונכנסו אצלו מר רב איבומאי ומר רב צדוק גאונים זצוק״ל וכמה תלמידים עמהם. אמרו לו, שמענו שאתה מתיר לבדוק סירכא דליבא, אמר להם לא סירכא ממש שנסרך

כחוט אלא פעמים שיש בהמה ששמינה הרבה ומתוך כך נדבק בריאה תותב בעולם... ובכך הוא שאני מתיר ולאו נסרך שנסרך ח"ו כחוט ולא שצריך לפרקו. השיבו מר רב צדוק, שאם אתה אומר כן אין אנו חולקין עליך, puis il est dit : ומר רב יעקב היו חולקין עליו כל בני דורו ואין בשתי הישיבות שעושה כמותו, et au sujet de R. Yehouday, à qui R. Jacob s'était référé, on s'exprime ainsi : איכא למימר דלא אמרה מר רב יהודאי אלא מלתא אסתברא ליה ולא קבליה בני דאריה מניה ותליה במר רב יהודאי (cf. Brüll, *Jahrbücher*, II, p. 77, note). La réponse du Gaon R. Jacob, citée par les Palestiniens, ne distingue pas l'adhérence du poumon par la graisse ou par la muqueuse, et, dans sa démonstration, ce rabbin considère la graisse comme une occlusion suffisante de la lésion possible du poumon. D'autre part, la signature de la consultation cite à côté de R. Jacob *toute sa génération*, ce qui désigne les deux chefs d'école contemporains, comme nous l'apprenons par la réponse citée de R. Natronay. L'autre réponse de R. Jacob, qui est très développée, nous apprend en fait que ce que celui-ci a enseigné au nom de R. Yehouday Gaon a été accepté par toute l'école et confirmé par le Gaon de Poumbedita, R. Joseph b. Schéla [1]. L'écrit de R. Jacob, invoqué par les Palestiniens, appartient, d'après cela, au début de son activité, puisque plus tard, à l'instigation des collègues qui dirigeaient avec lui l'école, il mit des restrictions à l'opinion courante qu'il avait émise au sujet de l'adhérence du poumon à la graisse du cœur. En soi-même, il n'y a rien d'étonnant à ce que les Palestiniens aient maintenu encore au xe siècle la décision primitive, modifiée ensuite, car nous voyons qu'il en est ainsi par la consultation que les Juifs du nord de l'Afrique adressèrent vraisemblablement à R. Natronay (חמדה גנוזה, nº 15 ; cf. אשכול, p. 49) et qui concerne ושמענו שבאפס ומקצת אנדוליס בודקין... אומרין לנו : נסרך בטרפשא שאדונינו מר יעקב גאון התיר לנו לבדוק אותה, et c'est le Gaon consulté qui, lui, leur communique la modification introduite par R. Jacob lui-même.

La réponse du Gaon babylonien ayant été reproduite intégralement avec les signatures, par les Palestiniens, ceux-ci continuent en ces termes : « Sachez que nous prions pour vous à toutes les fêtes sur le Mont des Oliviers. » Or, nous savons que les

[1] Si le Gaon R. Jacob ne désigne pas les écoles qui adoptèrent son opinion comme remplaçant les petit et grand Sanhédrin, ainsi que le font d'autres consultations des Gueonim, mais comme étant le Sanhédrin lui-même, cela tient vraisemblablement à la conscience qu'il avait de l'autorité de l'école, car, ainsi que le remarque déjà Müller, ce sentiment se manifeste dans la rédaction de la consultation. Celle-ci commence par les mots מהודענא לכון, comme les lettres du président du tribunal suprême de Jérusalem (*Sanhédrin*, 11 *a*).

autorités de Jérusalem priaient pour les Juifs étrangers sur le Mont des Oliviers, car la lettre que Ben Méïr adressa aux communautés babyloniennes au sujet de la querelle sur le calendrier en l'an 922 et que Harkavy (זכרון לראשונים, V, p. 215) a publiée, contient le passage suivant : ותפילתינו עליכם תדירה ועל זקני יקר שלכם בהר הזיתים מול היכל י"י מקום הדום רגלי אלהינו ועל שער הכהן ועל שערי מקדש י"י בקבוץ כל ישראל לחג י"י חג הסוכות, et dans la partie publiée par Schechter (*Jewish Quarterly Review*, XIV, p. 58) Ben Méir écrit, après son retour de Babylonie : בחזירתנו אל ארצנו תינינו שבחכם ובירכנו אתכם בהר הזיתים מול היכל י"י ובשער הכהן וקראנו הפתיחים שלכם בכל המקומות, à quoi on peut comparer dans la même lettre (p. 57) ce qui suit : והזכרתם כי ישבתם שוממין וקרא אתכם פחד ורעדה על הכרזת תלמידינו בהר הזיתים סדרי מועדות ואמת הכריזו כדת קדמונים הפסח באחד בשבת. Il ressort de là que le Mont des Oliviers, situé juste en face de la porte orientale de la colline du temple par laquelle jadis le grand-prêtre sortait pour brûler la vache rousse (*Middot*, I, 3 ; *Para*, III, 6), ne servait pas seulement de lieu de prière, mais était aussi l'endroit où l'on proclamait l'ordre du calendrier en assemblée solennelle. On peut comparer encore la lettre écrite de Jérusalem en 1188, citée par Harkavy, *l. c.*, et publiée par lui dans le אוצר טוב, 1877, p. 77 et suiv., et le renvoi que fait Epstein au ספר חסידים, éd. de Berlin, § 630, p. 169 (*Revue*, t. XLII, p. 181, note 13).

Si nous examinons maintenant les raisons invoquées par Luzzatto contre l'authenticité de la lettre des Palestiniens, à savoir que d'après le rapport d'Isaac b. Dorbelo la question était adressée aux docteurs de la Palestine, tandis que la réponse vint de Babylonie, et que, d'autre part, le Mont des Oliviers ne cadre pas avec Soura, car il est impossible que les Babyloniens aient été en pèlerinage à Jérusalem neuf cents ans après la destruction du temple, nous voyons que les difficultés sont résolues à l'aide du texte intégral publié par Reifmann et qui est confirmé par ailleurs. D'après cela, la consultation a été adressée, en fait, aux Palestiniens ; ceux-ci répondent brièvement à la première question en disant que les signes des temps messianiques, indiqués par les docteurs du Talmud, ne se sont pas encore produits ; pour la seconde, ils citent la réponse du Gaon de Soura, R. Jacob b. Mordekhay et ils terminent la lettre en rappelant qu'ils prient sur le Mont des Oliviers pour les Juifs du Rhin auxquels ils écrivent. A mon avis, on ne peut faire valoir aucun autre argument contre l'authenticité de la lettre ; nous devons donc aussi considérer comme exacte la donnée que, en l'an 960, un mouve-

ment quelconque d'un caractère messianique fut connu des Juifs du Rhin. Mais il n'y pas de motif pour chercher, avec Perles, ce mouvement en Allemagne, car là les Juifs n'en avaient qu'une notion vague. Il est également peu vraisemblable de supposer, comme le fait Brüll, que les nouvelles relatives au royaume des Khazares, alors florissant, ont pu donner naissance à cette *légende*(?), parce que les consultants, d'après le texte de Mannheimer et de Perles, s'adressent aux communautés de la Palestine, ce qui indique que la scène de l'agitation se place en Palestine ou dans un pays voisin. La réponse négative des Palestiniens fait supposer qu'ils n'étaient pas partisans du mouvement ou que le mouvement avait déjà complètement cessé[1].

Notons, pour terminer, la dernière phrase de la réponse des Palestiniens aux Juifs du Rhin : « Il serait désirable que vous nous consultiez au sujet de questions sérieuses concernant le lévirat et *Eroubin*. » Si je comprends bien, ces mots contiennent un reproche grave aux Juifs du Rhin et font croire que ceux-ci se montraient négligents sur ces deux points et que les docteurs de la Palestine l'avaient appris. Ceci attesterait des relations actives entre les Juifs d'Allemagne et ceux de Jérusalem, mais je ne puis là-dessus, non plus que sur les deux points précités, apporter d'autres preuves.

A. Büchler.

Vienne, 30 janvier 1902.

[1] Peut-être trouvons-nous l'explication de ce point dans le fait que relate le Caraïte Salman b. Yerouham, dans son commentaire sur les Psaumes (Neubauer, *Aus der Petersburger Bibliothek*, p. 12). Il se plaint du traitement que les Juifs subissent de la part des Arabes à Jérusalem et des restrictions qu'on apporte à leur droit de demeurer dans cette ville. Puis il dit : « Maintenant les Chrétiens s'approchent avec une armée pour nous chasser entièrement de Jérusalem et nous séparer absolument de la ville sainte ; je prie Dieu que leur volonté ne s'accomplisse pas et que leur dessein ne soit pas réalisé. » Neubauer rapporte ce fait au temps de l'empereur de Byzance Nicéphore Phocas, qui occupa Antioche, tandis qu'un de ses successeurs, Zimisces, entra déjà en possession de plusieurs villes juives (970). Mais Poznanski (*Jewish Quarterly Review*, VIII, p. 688, et *Monatsschrift*, 1900, p. 606) a rappelé que Salman dit, à propos de Ps., CII, 14, que 887 ans se sont écoulés depuis la destruction du temple ; ceci nous amène à l'année 68 + 887 = 955, comme date de la composition du commentaire. Ainsi, dès cette époque, les Byzantins s'avançaient contre la Syrie, et les Juifs peuvent y avoir vu l'approche des temps messianiques. Sans doute, les sources historiques ne savent rien d'un mouvement que les Byzantins auraient opéré de si bonne heure. Elie de Nisibis (éd. Bacthgen, *Fragmente syrischer und arabischer Historiker*, p. 147) rapporte, pour l'année 1263 des Séleucides, seulement ce qui suit : « Alors sortirent les Grecs et ils vinrent jusqu'à Saroug ; ils emmenèrent beaucoup de prisonniers, brûlèrent les mosquées des Arabes et retournèrent vainqueurs. » Mais déjà pour les années suivantes il relate les victoires des Arabes sur les Grecs. Pour 1267 il raconte : « En cette année les Grecs marchèrent sur Tarse et tuèrent 1800 de ses habitants, firent des prisonniers, incendièrent et repartirent. » De là la nouvelle peut avoir pénétré en Palestine et en Europe.

QUATRE POÉSIES JUDÉO-PERSANES

SUR LES PERSÉCUTIONS DES JUIFS D'ISPAHAN

(SUITE ET FIN [1])

III

בהאנה גרפתן אעתמא(ל)[ד] דוולת בר ישראלאן צפאהאן ובירא̇ן כרדן
אישאן רא אז כאנהי כד :

בדור הר שהי אז כהנה ונו — בוד יך מחנתי בר מא רוא רו
ולי אן מחנת אז הר מחנתי ביש — דרין מחנת בשד צד גאן ודל ריש
אגר דוור דיגר בודי יכי שר — המי אומד בפיש מאל יא זר
דראן דארא שדימאן גמלה פאמאל — כה דין ודת מאן רפת בא זר ומאל
צה בודי גר ברפתי גאן דרין ראה — נמי גשתים צנין בר כאם בד כאה
דראן וקתי כה שאהש דאד רכצת — באסף גפת דהד מעבוד פרצת
ביא בשנו בכין כאין דרדמנדאן — צהא דידנד וצון גשתן מוסלמאן
נבינד הרץ דארא אינצנין רוז — כה מא דידים בא צד זארי וסוז
טלב כרד אסף דוורא̇ן גמאעת — בגפת הסתיד תמאמי בי (ו)[ב]זאעת
פלידית ונגיס בר מזהב מא — המי מאליד כד רא בר תני מא
בהר גנסי נהיתאן דסת בר וי — נבאשד פרק אכר סרכה ומיי
בוד אמר ולי נעמת דר איאם — רויד אז שהר בירא̇ן פל גמלה אליום[2]
נמאיים מן בר שמא גאי כאלי — בסאזיד כאנהא דר הר חואלי
שדנד דיל גיר אן גמע צפאהאן — צה אין אז ויי שנידן בי גונאהאן
גואבש רא בדאדן זאר וגרייד — כה מא הא מי דהימאן גמלה גזייד
דיגר בר דוור צנדין פאדשאהאן — בודי מאן כאנהי[3] אנדר צפאהאן
בודי דאר אל יהודה דוור[4] פישין — נדיד תעמיר רא אמסאל ופארין

[1] Voir *Revue des Études juives*, tome XLIV, p. 87. J'adresse encore une fois tous mes remerciements à M. W. Bacher, qui a bien voulu revoir cette partie de mon travail et me suggérer d'utiles corrections.

[2] B : אייאם.

[3] B : כאנה, dont le sens est le même.

[4] B : המצו.

דיגר אונך [1] דעא גויאן שאהים זקאדיר עמר שאהנשאה כאהים
בגפת אסף כה מא אין הא נדאנים שמאהארא זאצפאהאן בראנים
אגר ראזי שויתאן הם דרין סר אגר נה אז קלם רו תאן כונם דר
צה דידנד אן גמאעת כאר שאן סכת [2] זרוי מצלחת באיד ברנד רכת
בגפתנד גמלגי כאי צף [3] פנאהי בבאיד מהלתי דאדן דו מאהי
כה תא מא צארהי סאזים בא כיש בוד מאן צד הזאראן כאר דר פיש
במא בנמא זמין כש הואיי כה מא סאזים אונגא גה סראיי
בגסת אז רוי מכר ואז מגאזי יכי כוהי כה הסת כלאה קאזי
בוד משהור אן כוהי בד אנדאם המישה הסת מאואי דד ודאם
בדה פרסנגייש נבוד גיאהי נה אב ונה הוא כוהי סיאהי
בגפת אונגא כוניתאן שהר בניאד נהיתן נאם אורא מחנת אבאד
ברפתנד גמלגי אונגא ביך באר נדידנד גז שגאל וגורג כפתאר
בתרסידנד תמאמי אז זן ומרד דיגר באז אומדנד דל הא פר אז דרד
ברי אסף שדן נאלאן וגריאן תמאמי מרד וזן וטפל [4] חייראן
כה אונגא רא נבאשד כש הואי במא בנמא דיגר אז נו תו גאי
בגפתא פס רויתאן תכת פולאד כה אונגא הסת מקאם ניך אבאד
פס אונגה פיש רפתן כדכדאיאן בגפתן רשוה׳ בסיאר בא אן
צה בשניד בנג רשוה גשת חייראן בגפת גא תאן דהם דרפיש גבראן
ביאייד פיש מן פרדא תמאמי ביאריד בהר מן אז כד אסאמי [5]
ביאיים בא שמא דר גבר אבאד בגירם כוצהי צון קצר שמשאד [6]
נשיניתאן דרו יך פצל אז סאל כה תא גא תאן דהם סאזיד פלחאל
ברפתנד רוז דיגר דר בראבר ברפת אסף פיי אישאן צה אדר [7]
בגבר אבאד רפתן [גומלה אישאן גרפתן כוצה זאן זשת פרישאן
גרפתנדש אגארה רא בשש מאה כה תא גאי כרם סאזד שהנשאה
כשידן רכת ורפתן] [8] אן זעיפאן נשסתן יך שבי בא אן חריפאן
צה שב שד כאנד אסף גמלה גבראן בפיש כיש שאן רא דר שתאבאן
בגפת אונגה באישאן אז סיאסת כה הסתנד אן יהודאן בא נגאסת
תמאמי דשמן דיננד יך סר בהר מלת בוונד יך בארה מנכר
צה סובח צאדק אייד גמלה גבראן בפיש שאה גמע אייד שתאבאן [9]
כשיתאן דסת בר פריאד וכארי בגוייתאן המה אז רוי זארי

[1] Il faut corriger ce mot en אונגה ; comme dans l'alphabet persan le même caractère sert pour le כ et le ג (on met un trait pour indiquer le dernier), le copiste l'a pris pour אונכה et l'a abrégé, comme il fait toujours, en אונך.

[2] A : כאר שד כסת « que l'affaire devint pénible ».

[3] Abrégé de אצף pour le mètre.

[4] A : וזן נאלאן וחייראן.

[5] B : חראמי.

[6] B : קהר שדאד.

[7] B : אישאן בראבר.

[8] Le morceau entre crochets manque en A.

[9] B porte le second hémistiche : ביאייד גומלה דרגאה סליימאן « venez tous au palais de Solaiman », c'est-à-dire au palais royal.

כה שאהא מא נכאהים אין יהודאן בריה גאי דיגר בר אין חסודאן
במא דאד אין זמין יך סר תמאמת שהי גנת מכאן תא בר קיאמת
כוניד קווקא מתרסיתאן זדיואן כונם כאר שמא רא גמלה אסאן
בזד מכרי צנין אן שב בעברי ביאוורד בר גמאעת המצה כארי
צה רוזי דיגר אומד גמלה גבראן שדן בר דרגה שאה גהאן באן
בר אוורדנד הר יך דאד ופריאד כה שאהא מירוימאן בא תן שאד[1]
כוגא תאב אוורימאן מא סראסר כה בנשינד אבא מא קום עיבר[2]
כוגא גבר ויהוד באהם נשיננד כה מי כאהנד רך הם רא נבינד
אגר רכצת דהד שאה אין חכאיית המה כד רא כושימאן אז חמאיית
כה מא בידים ואישאן המצו ארה מסאל מא בוד צון גרג ובדה
צה בשניד(ן) אין סכן הא אסף (ו)שאה בגפת(ן) בירא כוניתאן קצה כותאה
הגום אוור שדנד גבראן ביך באר בראנדנד עבריאן רא זארי(ו)זאר
צה בא הם כינה ורזידן בדווראן נדאדנד פיש כד שאן גאי גבראן
דיגר בארה שדן גמע פרישאן ברי אסף המה אז דל כרושאן
בנאלידן בגפתן חק פנאהת סר דשמן פתד צון גו בראהת
בראנדנד פיש כד גבראן בי דין המה מאהא[3] אסיר זאר וגמגין
כוגא דיגר רוימאן המצנין באד בסאזים גושהי מאננד פרהאד
בגפת תנד אסף שאה [הם] דרונדם רויתאן גמלגי ראה גהנ(ד)ם (?)
בהר ראהי כה כאהיתן רויתאן נגירד הירץ כס בר כד[4] יכי תאן
בגפת אין ובראנד אז פיש כד באז בגפת דיגר מיאייתאן בפרואז
ברפתנד גמלגי נאלאן וגריאן רהי ואדי ברפתנד סינה בריאן
שבי אדינה בוד אן שב קזא רא המה גריאן בונדנד דר פאי תורה
כה נאגה גאר זד דר שהר ובאזאר כה מוסאי רונד אמשב באלגאר
המה בירא רונד אז מאדה ונר כה פרדא הרך בינד מי ברנד סר
בשב אין גאר צון מרדם שנידנד המה ביצארגאן אז גא גהידנד
בגפתן ואי בר מא תא צה סאזים אגר פרדא רסד גאן רא בבאזים
[שב תאר ובהר גושאנה דר ראה ביאפתן[5] נאגהאן צון טפל דר גאה
סראסימה המדה אז גאי גסתנד זן ופרזנד רא בר דוש בסתנד][6]
שביתאר צנין אז תרס שמשיר ברפתן דר רה׳ שרח בת אשר
פסין גמעה בוד אונגא רסידנד אמיד זנדגי אז כד ברידנד
בודנד גריאן ובריאן אנדראן גא המה פיר וגואן וטפל בר פא
המה נאלאן בודן דרגאה יזדאן המה גפתן כדאיא בד בגרדאן
צה צובח צארק אומד רוז שנביה כניסא גמלה בודנד אז כה ומה

[1] A : בר וטן שאד.
[2] B : קום מנכר.
[3] Double pluriel.
[4] B : ור כורד « quoique petit ».
[5] Du verbe אפתאדן, B porte ביאפתים.
[6] Ces deux vers entre crochets ne sont pas en A.

צה שד אסף דרין חאלת כבר דאר גוזין כרד קורצ׳יאן מרדם אזאר
ספארש כרד באן כאצאן דרגאה יהודאן ראֿ ברם אריד סחר גאה
ולי באייד ראיסי גמלה יך סר ביאריד פיש מן יך באר דיגר
קזא ראֿ אז זמאן אן שאה תאני ראיסי דאשתנד צון יאר גאני
סעיד נאם בוד אן מרד מהתר בודי עשיר והם מי בוד זרגר
שבי כו גפת אסף בא יהודאן כה מי באייד רויד אז שהרביראן
ברפתן פארהי ראה בת אשר דיגר יך פארהי גשתנד מסאפר
דיגר יך פארהי בא צשם גריאן ברפתן פשת הר דרואזה חייראן
בגאי כיימה צאדר האי כוהנה בהם בסתנד וזירש כרדה לאנה [1]
שבי שבת בוד אן גא גה וטן שאן תני מרדה וצאדר הא כפן שאן
המה בודנד פרישאן ואלאה כו[א]ן בהר שש[2] תן בודן יך גושה פנהאן
ביך נאגה בדידנד רוז שנביה כה צנד נווכר כמאן הא כרדה דר זיה
גרפתה צנד עברי ראֿ בכארי המה דסתאן עקב בסתה בזארי
המה גשתנד דנבאל ראיסאן סעידי ועבדיה וניז ששון
פסי דרואזה אישאן ראֿ בגסתנד גרפתנד דסת הא שאן ראֿ בבסתנד
בבורדנד אונצנאן דר פיש אסף כשידנד דר בראבר גמלגי צף
בגפת אסף כאי גידיי מרדאר במן תרח מי כוניתאן גמלה יך באר
[בגוייתאן תמאמי ראֿ סראסר ביאריד דר ברם אז מאדה ונר
בגיריד בעדזאן דסת זנאן ראֿ גוזאריתאן בגא פס כאן ומאן ראֿ
אזין אקלים מא בירָאן רויתאן באקלים דיגר גאיי גוזיתאן
ויא באיד שויתאן הם באכלאץ מסלמאן הם בדסת שאה עבאס
צה אן בצארגאן אין ראֿ שנידנד טמע אז זנדגיי כד ברידנד
המה דסתאן עקב בסתה בזארי בירָאן רפתן פיי אן גמע עברי
ברפתן אונצנאן דר רוז שבת בר שרח בת אשר גמלגי מאת
כסאני כז דרונגא גאה בודנד ביך נאגה צנין חרפי שנידנד
צה דידנד פס סעיד וניז ששון יכא יך גמלגי גשתנד הראסאן
בגאי סוות שירה וזימרה פגאן בר דאשתנד זין רוז צרה
המה מאתם גרפתנד בהר אונגא בכרדנד אלנדא[3] זאן גא ומאוא
גרפתנד קרצ׳יאן זלם כרדאר בכושתן גמלה ראֿ אז זאריי זאר
מתאל אלגהי כז[4] ורדה ברדנד זן ופרזנד אישאן ראֿ ספורדנד
צנאן שבת דר צחרא פתאדנד המה דל גיר רו דר רה נהאדנד
ביאוזרדנד תמאמי ראֿ בדרגאה חזור אסף ונזד שהנשאה
צה דידנד אונצנאן מגלס תמאמת תו גויי אשכארא שד קיאמת
מתאלי ביד בודן גמלה לרזאן ברך סימאב ובר דל גמלה תרסאן
כה נאגה בנג זד אסף בששון כה מן כאר שמא ראֿ כרדם אסאן
בגיריד דסת זן הארא סראסר רויתאן אז קלמרו גמלה בר דר

[1] B : כאנה.
[2] B : פנג « cinq ».
[3] Les mss. portent אלבדא.
[4] Les mss. portent כו.

בגָא מאניד כאן ומאן אסבאב רויתאן תשנה לב תא בר סר אב
ויא אין דם שויתאן אז סר צדק מוסלמאן ומבאשיתאן מנאפיק
בגפת ששון כאי אסף פנאהם דרין ואדי בדאן מן בי גונאהם
סעיד(ר) מלא בוד ועלם דאנסת בפרזנדאן מא או עלם כאנסת
אגר או מי שוד אין דם מסלמאן המי ארם דיגר מן תאזה אימאן
פס אונגה פיש אורדנד סעידי בגפת אסף כאי מרד יהודי
מסלמאן שו כה תא עזת ביאבי אבא יאראן רהי גִנת שתאבי
כדא רא בנדה שו מארא בראדר תו באשי אז מסלמאן בלך ביהתר
סעידש גפת איא נור דו צשמאן ניים מן פס בדין כד פשימאן
מסלמאנים באיין יהודה כדא רא מא המי דאנים יך תא
צה בשניד אין סכן אסף בראשפת המאן דם נווכראן כיש רא גפת[1]
בגיריד אין יהודי רא דרין דם שותור בנדית פס אין רא במחכם
המין דם צאך סאזידש שכם רא נגוייד בא בזורגאן חרף[2] כס רא
גרפתנד נווכראן אן מרד זקן שתר בסתנד ולי חק גשת מגן
כדא בר דל פכנדש הם דרונגא בגפת מהלת דהיתאן תא כה פרדא
צה אין אז ויי שנידן אן בזורגאן בדאדן רכצתי הם אז דל וגאן
המי גפת אן פקיר אז רויי זארי כה שאייד אין שב אז אמידוארי
בסאזד מעגזי חיי גהאן באן כלאצייי דהד אז דסת דיואן
אייא באבאי אז חק שרמסארי תו פס צשם שפאעת אז כה דארי

III

I'timad ad-Devlet[3] *prend ce fait pour prétexte et chasse les Juifs d'Ispahan de leurs demeures.*

Le règne de chaque roi, ancien et moderne, nous suscita une nouvelle calamité.

Mais cette calamité-là fut plus grande que toute autre ; dans cette calamité notre âme fut brisée en cent morceaux et notre cœur blessé.

Si à une autre époque un malheur arrivait, il s'abattait sur la richesse ou sur l'or ;

Mais sous ce règne[4], nous fûmes tous foulés aux pieds, car notre religion disparut en même temps que notre fortune.

Plût à Dieu que notre âme eût suivi le même chemin[5] ! nous n'avons jamais eu un mauvais désir pareil.

Dans ce moment où le roi donna la permission à son vizir, et qu'il lui dit : « Dieu t'en fournira l'occasion »,

[1] Tout ce morceau entre crochets n'est pas en B, tandis qu'au contraire, le vers suivant manque en A.

[2] B : היץ כס.

[3] Lit., l'appui du gouvernement, c'est le surnom honorifique du grand vizir.

[4] Le mot *dârâ* veut dire « roi, monarque », ici il faut l'expliquer par « la durée pendant laquelle le roi règne ».

[5] C'est-à-dire que nous fussions morts.

Viens, écoute, regarde ce que ces malheureux virent et comment ils devinrent musulmans.

Le vizir[1] fit venir la communauté juive et leur dit : « Vous êtes tous des gens sans éducation ;

Vous êtes des impurs qui souillez notre religion ; vous vous frottez à nos corps ;

Vous mettez vos mains sur chaque objet; nous et vous sommes comme le vin et le vinaigre ; il ne saurait y avoir une plus grande différence.

L'ordre du dispenseur des grâces[2] est que vous quittiez tous la ville aujourd'hui.

Je vous montrerai un terrain nu où vous bâtirez vos maisons dans les alentours. »

La communauté d'Ispahan eut mal au cœur — les innocents ! — en entendant ce langage.

Les Juifs lui répondirent en se lamentant et en pleurant : « Nous payons tous le tribut[3].

Durant le règne de tant de rois, nous avons eu un asile[4] à Ispahan.

De plus la maison de Dieu de Juda, qui existe depuis une époque si lointaine, n'a vu de réparation ni cette année ni l'année passée.

Nous y voulons encore prier, nous voulons demander au Tout-Puissant la longue vie du roi. »

Le vizir dit : « Nous ne voulons rien entendre, nous vous chassons hors d'Ispahan.

Si vous consentez tous à cette affaire[5] [c'est bien], si non, je vous expulserai de l'empire entier. »

Lorsqu'ils furent convaincus de la difficulté dans laquelle ils se trouvaient et qu'il était temps et prudent d'emporter ce qui leur appartenait,

Ils s'écrièrent ensemble : « O asile de ministres ! il faut que tu nous donnes un délai de deux mois,

Afin que nous puissions arranger les cent mille affaires qui sont devant nous.

Montre-nous un morceau de terre où l'air soit bon, où nous pourrons nous établir. »

Il leur indiqua, étant plein de ruses et de tromperies, une montagne, c'était *Koulah Kazi*[6].

Cette montagne abrupte est bien connue pour servir de refuge aux bêtes féroces et aux animaux sauvages.

Ses dix parasanges sont privés de verdure ; elle ne possède ni eau ni air, c'est une montagne sombre.

[1] Dans le texte, *Asaf*, nom expliqué plus haut.
[2] C'est-à-dire le roi.
[3] En persan, *djaziya*, c'est la capitation payée par les Juifs et les Chrétiens.
[4] Lit., un nid.
[5] C'est-à-dire devenir Musulmans.
[6] Ce nom veut dire « le bonnet d'un juge », parce qu'elle est haute et droite.

Le vizir leur dit : « Fondez-y une ville et nommez-la Mihnet-Abâd[1]. »

Ils s'y rendirent en corps, ils n'y virent rien d'autre que des chacals et des hyènes.

Ils craignirent tous, femmes et hommes; ils revinrent, le cœur rempli d'angoisse.

Ils se dirigèrent vers le vizir en gémissant et en pleurant, hommes, femmes et enfants tous stupéfaits,

[Lui disant] : « L'air de cet endroit n'est pas bon, montre-nous un autre endroit. »

Il répondit : « Retournez à Takhti-Poulad[2], car cet endroit est habitable. »

Puis les chefs vinrent chez lui et lui dirent qu'ils avaient avec eux de nombreux présents.

Aussitôt qu'il eut entendu parler[3] de présents, le ministre fut embarrassé et dit : « Je vous donnerai une place parmi les Guèbres[4].

Venez chez moi demain, apportez pour moi vos noms (?)

J'irai avec vous à Guèbre-Abâd[5], je choisirai pour vous une rue, comme, par exemple, *Kasr schimschâd*[6].

Vous y séjournerez une saison de l'année jusqu'à ce que je vous indique un refuge permanent; faites-le vite. »

Le lendemain ils y allèrent en masse et le vizir les suivit comme le feu.

Ils allèrent tous à Guèbre-Abad, ils y prirent une rue à cette race misérable.

Ils la louèrent pour six mois, attendant que le roi leur fît une générosité.

Donc, ils traînèrent leurs bagages, ces malheureux, et partirent pour Guèbre-Abâd, où ils passèrent une nuit au milieu de ces individus[7].

La nuit arrivée, le vizir manda tous les Guèbres; il les fit venir en hâte devant lui ;

Alors il leur dit par politique : « Ces Juifs sont des impurs.

Ce sont tous des ennemis de notre religion, ils renient toutes les religions.

Que demain matin, tous les Guèbres se rendent en hâte auprès du roi ;

Qu'en signe de trouble, vous étendiez les mains en élevant un appel au secours;

[1] C'est-à-dire « la ville du malheur ».

[2] Lit. : le trône d'acier ; c'est probablement une petite localité dans les environs d'Ispahan.

[3] Lit. : qu'il eut entendu le son des présents.

[4] Les adorateurs du feu ; cf. Chardin, IX, 150, qui donne toutes les étymologies proposées pour ce mot.

[5] Lit., ville des Guèbres, c'était un faubourg au sud d'Ispahan où les Guèbres avaient leur quartier spécial. Kaempfer, p. 164 : *Ad austrum connexum habet vicum Gaberorum.*

[6] Lit., château de Schimschad, nom d'un roi.

[7] En persan, le mot *kharîf* est un terme de mépris.

Dites en vous lamentant : « O roi ! nous ne voulons pas de ces Juifs, donne une autre place à ces envieux.

Cette terre tout entière nous a été donnée autrefois par un roi qui attend dans le paradis le jour de la résurrection [1]. »

Faites une clameur, n'ayez pas peur du *diwân* [2], car je faciliterai votre besogne. »

Il employa donc une pareille ruse cette nuit-là contre les Hébreux, c'est un pareil trouble qu'il jeta sur la communauté.

Le lendemain aussitôt arrivé, tous les Guèbres se rendirent au palais du roi, maître du monde.

Chacun demanda justice et secours à grands cris : « O roi ! pouvons-nous marcher avec un corps joyeux ?

Partout où nous tournons nos regards, nous voyons les Juifs près de nous.

Où a-t-on vu Guèbres et Juifs demeurer ensemble ? Peuvent-ils voir ensemble le même côté qu'ils veulent ?

Si le roi permet pareille chose, nous nous retirerons de ta protection.

Car nous sommes des saules et eux des scies, la ressemblance entre nous est comme entre le loup et la brebis. »

Lorsque le vizir du roi eut entendu ces paroles, il dit : « Chassez les Juifs au plus vite. »

Les Guèbres réunis attaquèrent les Hébreux; ils les chassèrent tandis que ces derniers se lamentaient.

Grâce à la haine qu'ils nourrissaient contre les Juifs depuis des générations, les Guèbres ne leur accordèrent aucun refuge.

Les malheureux allèrent trouver le vizir encore une fois, le cœur ulcéré.

Ils pleurèrent, disant : « O asile de justice! puissent les têtes de tes ennemis tomber comme du fumier dans ton chemin !

Les Guèbres irreligieux nous chassent devant eux, nous tous tristes, prisonniers de lamentations [3].

Où irons-nous de nouveau, s'il en est ainsi, pour nous faire un coin pareil à Farhad [4] ? »

Le féroce vizir du roi répondit à l'instant : « Allez tous sur le chemin de l'enfer;

Prenez la route que vous voudrez, personne ne se saisira d'aucun de vous. »

Ayant dit cela, il les chassa de nouveau, en leur enjoignant de ne plus paraître à la résidence.

Ils partirent tous, se lamentant et pleurant; ils prirent la route de la vallée, ayant la poitrine brûlée.

[1] C'est Abbas I qui leur a assigné ce quartier.

[2] C'est-à-dire du gouvernement.

[3] C'est une expression biblique ; cf. Psaumes, CVII, 10.

[4] Célèbre statuaire qui, dit-on, pour plaire à sa maîtresse, Schîrîn, creusa un chemin à travers une montagne rocheuse.

Par hasard, cette nuit-là était celle du vendredi et ils pleurèrent tous à cause de la loi [1].

Car tout à coup un héraut cria par la ville et dans le marché : «Que cette nuit les Juifs s'en aillent précipitamment ;

Qu'ils sortent tous, femmes et hommes, car demain on coupera la tête de tous ceux que l'on rencontrera. »

Lorsque les hommes eurent entendu cette proclamation nocturne, ils se levèrent en sursaut, ces malheureux ;

Ils crièrent : « Malheur à nous ! que ferons-nous? Si nous attendons ici jusque demain, nous mettrons notre vie en jeu. »

Ainsi, dans une nuit très sombre et dans chaque coin du chemin, ils se mirent à errer dans les rues comme des enfants.

Tous du premier au dernier bondirent de leur place et attachèrent les femmes et les enfants à leurs épaules [2].

Mais par crainte de l'épée dans une nuit tellement sombre, ils prirent la route de Sérah bat Ascher [3].

C'était une vieille synagogue ; ils y arrivèrent ayant abandonné [4] tout espoir de vivre.

Ils pleuraient et gémissaient dans cet endroit ; tous, vieillards, jeunes gens et enfants étaient sur pied.

Tous se lamentaient dans la maison de Dieu, tous disaient : « O Dieu, détourne de nous ce malheur ! »

A l'aube du samedi, tous grands et petits étaient dans la synagogue.

Le vizir, ayant été informé du fait, choisit entre les gardes les plus méchants ;

Il dit à ces gardes du palais : « Amenez-moi les Juifs dans la matinée.

Mais il me faudra aussi les chefs de la communauté, et vous me les amènerez une autre fois. »

Par hasard depuis l'avènement d'Abbas II, ils avaient un chef lequel était pour eux un ami sincère.

Saïd était le nom de cet homme généreux, c'était un riche orfèvre.

Dans la nuit où le vizir dit aux Juifs de quitter la ville [5], une partie d'entre eux prit le chemin de Bat Ascher et une autre se mit en voyage.

[1] C'est-à-dire qu'ils étaient forcés de profaner le Sabbat.

[2] Ces deux vers ne sont pas dans A, ils semblent une répétition de ce qui suit.

[3] C'était le nom de la principale synagogue. M. Confino, qui est en ce moment à Ispahan, écrit au sujet de cette synagogue : « Elle est située en plein champ. Elle est aussi ancienne que celle de Dardecht et sert de lieu de pèlerinage aux Israélites de la Perse, qui s'y rendent en foule tous les ans au mois d'Eloul. » D'après la légende, « Chah-Abbas II étant à la chasse à vingt kilomètres d'Ispahan, une biche passa près de lui. Le roi s'étant mis à sa poursuite, la bête se réfugia dans la synagogue de Sérah bat Ascher ; quand on y pénétra, animal avait disparu. On en conclut que la biche n'était autre que Sérah bat Ascher elle-même. Le roi crut voir dans ce miracle un avertissement du ciel et il traita les Juifs avec plus d'humanité... », *Revue des Écoles de l'Alliance israélite*, n° 5, avril-juin 1902, p. 341.

[4] Lit. : ayant coupé.

[5] C'est-à-dire la première fois.

Une troisième partie, les larmes aux yeux, embarrassée, franchit le seuil des maisons.

Dans l'endroit où ils campèrent, ils nouèrent ensemble de vieilles toiles, sous lesquelles ils trouvèrent un asile.

La nuit du samedi, ce lieu fut leur domicile, comme à un corps mort les toiles furent leur linceul.

Consternés, ils invoquèrent Dieu ; six personnes à la fois se trouvèrent dans un coin.

Le samedi arrivé, ils aperçurent soudain quelques soldats armés d'arcs bandés.

Ceux-là saisirent ignominieusement quelques Juifs et leur lièrent les mains par derrière, ce qui les fit pleurer.

Tous allèrent à la suite de leurs chefs : Saïd, Obadyah et Sasson.

Ils (les gardes) se firent indiquer leurs maisons, puis ils saisirent les chefs et leur lièrent les mains.

Ils les menèrent ainsi devant le vizir; ils les traînèrent tous ensemble en une file.

Le vizir dit : « O gens stupides et immondes ! Vous me faites de la peine tous ensemble.

[1][Allez tous ensemble chercher vos familles, amenez devant moi hommes et femmes.

Ensuite prenez les femmes par la main et sortez, laissant derrière vous vos effets.

Quittez notre pays, choisissez pour vous un asile dans un autre.

Ou bien devenez tous de sincères Musulmans sous l'autorité de Schah Abbas. »

Lorsque ces malheureux eurent entendu ces paroles, ils perdirent tout espoir de vivre.

Tous, les mains attachées par derrière, sortirent en pleurant sur les pas de l'autre groupe juif.

Ainsi ils marchèrent le jour de Sabbath, remplis de perplexité, sur la route de Sérah bat Ascher.

Ceux qui étaient dedans, en apercevant les nouveaux venus, entendirent tout à coup une clameur.

Ensuite ils virent Saïd et Sasson, et chacun d'eux fut épouvanté.

A la place de l'écho des chants et des louanges, ils élevèrent une clameur de lamentations dans ce jour de calamité.

Tous se mirent à pleurer à cause de cet endroit, tous crièrent à cause de cet endroit et refuge[2].

Les gardes de corps, oppresseurs par profession, tuèrent quelques-uns de ceux qui se lamentaient.

Comme une colombe qu'on arrache au colombier, ils livrèrent leurs femmes et leurs enfants.

[1] Tous ces vers entre crochets manquent en B.

[2] C'est-à-dire ils se lamentaient de ce qu'ils étaient obligés de se réfugier dans cet endroit.

Ainsi, c'est un samedi qu'ils tombèrent dans le désert ; tous, l'angoisse au cœur, se mirent en route.

On les amena tous au palais, devant le vizir et près du roi.

Voyant la cour réunie au complet, — tu dirais que certainement le jour de la résurrection est arrivé, —

Ils tremblèrent tous comme un saule, le visage et le cœur oscillant comme le mercure.

Car le vizir s'écria soudain, disant à Sasson : « J'ai arrangé votre affaire.

Prenez tous les mains de vos femmes et allez-vous en hors du pays.

Laissez-là vos effets et allez, avec des lèvres altérées jusqu'à une source [1].

Ou bien devenez à l'instant de sincères Musulmans, ne soyez pas hypocrites. »

Sasson répondit : « O vizir, mon asile ! sache que dans cette vallée je ne suis pas à blâmer.

Saïd est un *mulla* [2] et un savant, c'est lui qui enseigne la science à nos enfants.

S'il devient, lui, à l'instant Musulman, j'embrasserai aussi une nouvelle foi. »

On y amena ensuite Saïd, à qui le vizir dit : « O Juif !

Deviens Musulman afin que tu trouves de l'honneur, afin que tu marches avec des amis dans le chemin du paradis.

Deviens le serviteur de Dieu et notre frère, tu seras plus grand que les autres Musulmans. »

Saïd répondit : « O lumière des deux yeux ! je n'ai pas honte de ma religion.

Nous sommes Musulmans de rite juif. Nous reconnaissons que Dieu est unique. »

Ces paroles irritèrent le vizir, et il dit aussitôt à ses gardes :]

Saisissez à l'instant ce Juif et attachez-le solidement à un chameau [3].

Ouvrez-lui le ventre à l'instant, ne rapportez aux grands les paroles de personne [4]. »

Les gardes saisirent ce vieillard et l'attachèrent sur un chameau [5], mais Dieu devint son bouclier.

Dieu lui inspira une idée et il dit : « Donnez-moi un délai, jusqu'à demain. »

Lorsque les gardes eurent entendu ces paroles, ils lui accordèrent ce délai de tout leur cœur et de toute leur âme.

Le pauvre homme disait alors en pleurant : « Il convient que cette nuit nous apporte l'espoir.

[1] Il veut dire : Cherchez un asile jusqu'à ce que vous le trouviez.

[2] Ce mot vient de l'arabe *maula* « maître, seigneur », c'est le rabbin en Perse.

[3] Ce vers n'est pas en A.

[4] C'est-à-dire ne vous occupez pas de ce qu'il dira.

[5] Le supplice qui consiste à attacher l'accusé à un chameau et à lui ouvrir le ventre est raconté par Chardin, VI, 300.

Que le Seigneur, maître du monde, nous fasse un miracle et qu'Il nous délivre des mains du gouvernement ! »

O Babaï ! sois humble devant Dieu qui est pour toi la source de l'abondance.

IV

מסלמאן כרדן אעתמאד דולת ישראל האי צפאהאן רא ובר אישאן אנעאם נמודן :

כדאוונדא בחק אל פאכאן
בחק פרקתי אן פיר סרוור
כה בפרסתי גאולה רא בעאלם
דרין גלות רס מארא בפריאד
דרין גלות דל הא בס כראבסת
דראן יקתי כה אסף דאד מהלת
צה רוז דיגר אומד צנד נווכר
בגוסתנד דיגרש אן מרד דאנא

ביאמד פיש אסף רוז דיגר
בגפתא מרחבא איי נור דידה
שהאדת גו כה תא שהדש בביני
הראן צ'יזי כה כאהי הסת מקדור
סעידש גפת כאי אסף פנאהי
בחאל מן בשו אכנון כבר האר
בדיה בר מן תו אנעאמי סזאואר
נדארם קוותי בר דסת ובר פא
דעאי שה כונם מן בא עבאדת
בדאדנדש יכי כארואן סראיי

שהאדת גפת ושד דר דם מסלמאן
אוול יך יך ראיסאן ראה רפתנד
פס אונגה יך ביך הם אז רעיית
ולי גוסתנד מסגל[3] אנדרין וקת

יכי מיגפת כה מי כאהם כניזי
יכי מיגפת כה דארם קרז בסיאר
מקרר שד צנין בר רוי דפתר
זמאל צארדה' מעסום דיגר[4]

בחק דרדהאי דרד נאכאן
בהגראן ויי ונור פיימבר
כלאצי מאן דהי אז דסת זאלם
כה אין מחנת נדארד היץ כסי יאד
דל וגאן דין ודת אנדר עזאבסת
סעידי נאמוור בודא[1] המה לת
פרסתאדנד בדנבאלש מכרר
בברדנדש בנזדיק סכאנא[2]

סלאמי כרד בר אן מאה כאוור
מגר אמשב עלי דר כאב דידה
דרין באק גהאן צד גל בצ'ינ'י
לבאס וכלעת וזר האי(ר) [ו]מנשור
במאני זיר אמרי פאדשאהי
שדם מן פיר וסר גרדאן צה פרגאר
כה באשד בהר מן הר רוז דאר כאר
המי כאהם נשינים מן ביך גא
נמאז ורוזה רא גירם בעאדת
כה תא דיגר נגויד מאגראי

ביאדורדנד תמאמי ניז אימאן
שהאדת פיש אסף גמלה גפתנד
המי גפתנד זתרס שה שהאדת
יכי זר מי גרפת ודיגרי רכת

כה באשיד כאנהם רא יך תמיזי
בדיה קרזם כה תא ארם מן אקראר
דהנד הר מרד רא יך דו תמן זר
בגירנד פנג הזאר דינאר אז זר[5]

[1] A : דידי המה.
[2] Mauvaise orthographe du mot hébreu סכנה.
[3] A : מסהל « un soulagement ».
[4] A porte ודיגר.
[5] A : סר.

מקרר שר זבהר עוורתאן ניז דהנד פונזדה הזאר זר האי תבריז
צה אין מגדה שנירדן צנד מרדם אזישאני כה בודנד גושהא גום
ביראן גסתנד זבהר זר גרפתן[1] באין תמתאל מרדם רא פרפתן[2]
בראי זר המה דין רא בדאדנד דרי מחנת בהר ואדי גושאדנד
יכי אז בהר אונך דאשת כאנה נתאנסת גא גוזארד אשיאנה
יכי אז בהר זן[3] וז בהר פרזנד דלש אז בהר אינהא כרד דר בנד
דלש כיי מי פסנדיד אנדרין דהר כה בי אינהא רוד ביראן אזין שהר
יכי רא בוד קרז ופרז בסיאר נתאנסת רו ברה א[ו]רד בי יאר
בודנד אל קצה הר יך פאי דר דאם נה צובח אז גא מי גנבידן נה דר שאם
צה אין כאר צנאן אישאן בברדנד כיאלי בר סר אסף פכנדנד
כה מי באיד פרסתם הר דיארי בגירנד אין יהודאן הר כנארי
מוסלמאן שאן כוננד אין הא ביך באר שוד דין הא. יכי אז צאר ונאצאר
ברפת אסף בר שאה גהאן דאר בגפת באשד נגה דאר תו גבאר
אלאהי תא גהאן באשד במאני בעייש ועשרת והר שאדמאני
בכרדם מן יהודאן צפאהאן המה יך סר בכש חאלי מסלמאן
המי כאהם כנון מן אז אגאקת כונם רוושן זדין כד צראקת
פרסתם קרציאן רא מן בהר שהר מנאדיהא זנם בר אהל מנכר
כה הרכס רא רזא באשד באימאן בצדק דל שוד אין דם מסלמאן
אגר אונך נכאהנד דין אסלאם סר כד רא בגירנד ושונד כאם[4]
יכי רוכצת בדאדש שה בדסתור כה מי כאהם כוני דין רא תו מעמור
ולי באיד נסאזי גבר דר כאר כה תא ארנד בדין שיעה[5] אקראר
סגודי כרד אסף רו בשה[6] שד בטאק אברויי מא[ה] כאסהי כ(ר)[ו]ד
ביראן אומד והגדה נאמה בנושת פלך הארא תו גויי דאד גנבשת[7]
בודי דר אנתזארי מהר כרדן ולי אואזה בר הר שהר ברדן
צה אין אואזה דר הר כשור אפתאד בר אומד הר טרף צד בונג ופריאד
בסא תענית וקרבנות כרדנד [יתים וביוה רא כשנוד כרדנד
בסי שופר רא כו סאז דאדנד][8] תרועה רא דרו אואז דאדנד
נתאנסתנד זתקדיר אלאהי כוננד תדביר פיש פאדשאהי
איא באבאי אז תקדיר אנדיש בכן תדביר בהר צארהי כיש :

[1] A גרפתנה.
[2] A : פריבנד.
[3] A : זר.
[4] A : גום.
[5] B : שאה'.
[6] A : ברה.
[7] On a ajouté un ת pour la rime. A porte : גנבש et au commencement de cet hémistiche, פל הארא, que l'on peut expliquer par « aux ponts ». Ainsi, en rapportant le ת de la fin du premier hémistiche au second, on aura un bon mètre et une bonne rime, mais cela ne serait pas poétique.
[8] Les deux hémistiches entre crochets manquent en B.

IV

Le grand vizir convertissant les Juifs d'Ispahan et leur faisant du bien.

Seigneur, par le droit de la famille des purs, par le droit des souffrances des malheureux,

Par la séparation de ce patriarche[1], par son émigration et par la lumière du prophète[2],

Nous Te prions d'envoyer au monde le salut, et de nous délivrer des mains du tyran.

Protège-nous dans cette captivité, car personne ne se souvient d'une pareille calamité.

Dans cette captivité, les cœurs sont très malades, le cœur et l'âme, la religion et la loi sont à la torture.

Au moment où le vizir accorda un délai, Saïd l'illustre devint le marteau de tous[3].

Le lendemain, on envoya, pour l'amener, quelques gardes, les uns à la suite des autres.

Ils le cherchèrent, cet homme savant, ils l'amenèrent près du danger.

Il arriva le lendemain devant le vizir, et salua cette lune de l'Orient.

Le vizir lui dit : « Tu es le bienvenu, ô lumière des yeux ! tu as peut-être vu Alì cette nuit dans un rêve.

Dis la profession de foi afin que tu en voies le miel[4], que tu cueilles cent roses dans le jardin de ce monde.

Tout ce que tu désires te sera accordé, des vêtements, des robes d'honneur, des diplômes et de l'or. »

Saïd répondit : « O vizir ! tu restes un asile sous l'ordre royal.

Examine ma situation ; je suis devenu vieux, ma tête tourne comme les sphères célestes.

Accorde-moi des bienfaits convenables qui me soient nécessaires quotidiennement.

Mes mains et mes pieds sont débiles, je voudrais enfin demeurer en repos[5].

Afin que je puisse prier pour le roi avec dévotion, afin que j'accomplisse les prières et les jeûnes à leurs moments ordinaires. »

[1] Abraham ; il veut dire qu'il s'était séparé de son père en embrassant la vraie religion.

[2] Allusion à l'éclat du visage de Moïse.

[3] C'est-à-dire que c'est lui qui fut la cause de la conversion de tous les Juifs d'Ispahan.

[4] Jeu de mots sur שהאדת « profession de foi » et שהד « miel ».

[5] Lit. : je voudrais rester en une seule place.

On lui donna un caravansérail, pour que personne ne put s'enquérir de ce qui s'était passé.

Il récita la profession de foi et ainsi il devint Musulman ; les autres aussi entrèrent tous dans la foi musulmane.

D'abord les chefs marchèrent l'un après l'autre, et récitèrent la profession de foi devant le vizir.

Puis un à un des ouailles récitèrent la profession de foi par crainte du roi.

Mais en même temps ils cherchèrent une compensation [1]; l'un prit de l'or, l'autre des vêtements.

L'un dit : « Je désire une fille esclave afin que ma maison ait de la distinction. »

Un autre dit : « J'ai beaucoup de dettes, paie mes dettes pour que je gagne du repos. »

On fixa dans un registre que l'on donnerait à chaque homme deux tomans [2] d'or.

Et qu'ils recevraient en outre cinq mille dinars d'or du trésor royal [3].

Il fut aussi stipulé que pour les femmes on donnerait quinze mille pièces d'or de Tebrîz [4].

Lorsque quelques hommes, de ceux qui étaient perdus dans les coins, eurent entendu parler de cette récompense,

Ils bondirent dehors pour prendre l'or, car c'est avec ce stratagème qu'ils trompèrent les hommes.

Pour de l'or, tous vendirent leur religion ; ils ouvrirent la porte du malheur dans chaque vallée.

L'un, à cause de la maison qu'il possédait, ne put pas laisser derrière lui son domicile.

Un autre, pour sa femme [5] et pour son enfant, a jeté son cœur dans les fers [6].

A cette époque-là son cœur aurait-il pu être content de quitter la ville sans ceux-ci ? [7]

Un autre ayant beaucoup de dettes ne pourrait pas faire son chemin sans secours.

Bref, chacun avait un pied dans le filet, il ne pouvait s'en débarrasser ni le matin ni le soir.

Lorsqu'ils eurent à supporter une pareille difficulté, ils insinuèrent au vizir l'idée suivante [8] :

[1] Lit., ils cherchèrent un moyen d'améliorer leur situation.

[2] Un *toman* est la somme de cinq mille aspres (= 312 fr.). Chardin, VI, 316, mentionne également la somme de deux tomans donnée à chaque Juif converti.

[3] Lit. : le trésor de la pleine lune bien gardée ; le roi est assez souvent appelé « la lune ».

[4] Tebriz est la capitale de l'Azerbidjan dans la Médie.

[5] D'après A : pour l'or.

[6] C'est-à-dire il s'est fait esclave pour eux.

[7] C'est-à-dire les femmes et les enfants.

[8] Lit., ils jetèrent à la tête du vizir des imaginations.

« Il faut que j'envoie (mes espions) dans toutes les maisons, afin qu'ils mettent la main sur les Juifs de tous les coins.

Afin qu'ils les fassent Musulmans une fois pour toutes, que les religions se fondent en une, bon gré mal gré. »

Le vizir se rendit auprès du roi, maître de l'univers, et lui dit : « Puisse Dieu être ton protecteur !

Puisses-tu vivre, autant que le monde existera, dans les délices et dans tous les contentements.

J'ai fait musulmans tous les Juifs d'Ispahan, et dans de bonnes circonstances.

Je désire maintenant faire éclater ton foyer et de notre religion faire ton flambeau.

Je vais envoyer des gardes à chaque ville, je vais faire les proclamations aux infidèles :

Celui à qui la vraie foi plaît, qu'il devienne un sincère musulman à l'instant.

Mais, si quelqu'un ne veut pas embrasser l'Islam, qu'on lui coupe la tête, ainsi ils disparaîtront. »

Le roi lui donna la permission avec un diplôme[1], disant : « Je désire que tu fasses la propagande de notre religion.

Cependant, il ne faut pas faire de violence dans cette ville, il faut qu'ils reconnaissent d'eux-mêmes la religion schiite[2]. »

Le vizir se prosterna, le visage tourné vers le roi, arcade sourcilière de la lune et son étoile[3].

Il écrivit dix-huit lettres, on dirait qu'il donna une secousse aux sphères célestes.

Il attendit jusqu'à ce qu'on y mit le sceau royal, mais le bruit s'était déjà répandu dans toutes les villes.

Lorsque ce bruit fut arrivé dans chaque quartier, cent cris et appels s'élevèrent de tous les côtés.

On institua des jeûnes et beaucoup d'offrandes[4], on fit du bien aux orphelins et aux veuves[5].

On sonna beaucoup le schofar, on en fit entendre beaucoup de *teroua*.

Mais Dieu avait ordonné qu'ils ne pussent obtenir aucune concession de la part du roi.

O Babaï ! par la méditation cherche un moyen pour préparer ton remède.

M. Seligsohn.

[1] En persan, *dastoûr* « un écrit qui donne la liberté de faire quelque chose ».

[2] Les schiites reconnaissent Alî, le gendre du prophète, comme le principal chef de l'Islam ; la plupart des Persans sont schiites.

[3] C'est-à-dire l'étoile du vizir.

[4] Il veut dire, probablement, des prières ou des aumônes.

[5] Allusion aux versets d'Isaïe, I, 17, 23.

ÉLIE SCHWAB, RABBIN DE HAGUENAU

(1721-1747)

(SUITE[1])

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I[2].

10 may 1722.

Le Nommé Schwabe doit avoir l'honneur de Vous présenter, Monsieur, des Lettres de Raby de la Basse Alsace pour être enregistrées au Conseil supérieur de Colmar. J'ay tant d'obligations au Sr Jacob Schwabe son Père que je ne puis me dispenser, Monsieur, de vous suplier de vouloir bien luy estre favorable lorsqu'il aura recours à Vous. J'augure assez de Vos bontez pour moy pour me persuader que Vous ne desapprouverez pas la liberté que je prends et que Vous me ferez la justice de croire que je suis toujours avec l'attachement le plus fidele et le plus respectueux, Monsieur, Vostre tres humble et tres obeissant serviteur.

De Montalais.

Ce 10 May.

M. de Corberon.

II.

LETTRES PATENTES EN FAVEUR D'ELIE SCHWAB QUI LUI PERMETTRONT DE FAIRE LES FONCTIONS DE RABY DE LA BASSE ALSACE.

22e novembre 1721.

Louis par la grace de Dieu Roy de France et de Navarre à Nos

[1] Voir *Revue*, tome XLIV, p. 104.

[2] L'original des pièces I à XIII se trouve à la Bibliothèque communale de Colmar, X, 4834.

amés et feaux les Gens Tenants Nostre Conseil Supérieur de Colmar Salut. Les Juifs de la basse Alsace Nous ont fait representer que Wolff de Halgfelden leur Raby etant decedé, ils ont fait choix d'Elie Schwab Juif de la Ville de Metz pour remplir sa place et nous ont tres humblement fait supplier de vouloir de bien luy permettre d'en faire les fonctions, a quoy ayant egard, pour ces causes et de l'avis de Nostre tres cher et tres amé oncle le Duc d'Orléans regent Nous avons permis et accordé et par ces presentes signées de notre main permettons et accordons aux Exposants de se servir du nommé Elie Schwab pour leur Raby et qu'il puisse en faire les fonctions dans la basse Alsace telle et en la meme maniere que fait en Notre Ville de Metz le Raby des Juifs résidens en la d^e Ville.

Si vous mandons que ces presentes vous ayez à faire registrer et du contenu en ycelles jouir et oser le d^t Elie Schwab pleinement et paisiblement sans permettre qu'il soit troublé des dites fonctions par qui et pour quelque cause que ce soit, Car tel est notre plaisir, donné à Paris, le 11e novembre L'an de grâce 1721, et de Notre Règne le 7e. Signé Louis, et plus bas, Par le Roy, le Duc d'Orléans, régent présent, Signé Fleuriant, avec paraphe et scellé du grand sceau en cire jaune, Signé Daheuille avec paraphe.

III.

OPPOSITION DU DIRECTOIRE.

10e juin, 1722.

A nos seigneurs du Conseil souverain d'Alsace,
suplient humblement les Presidents et conseillers du presidial de la noblesse de la basse Alsace disant que Elie Schwab juif demeurant à Haguenau ayant *sub et obreptissement obtenu* des lettres patentes qui lui donnent le titre de Rabin des juifs dans toute la basse Alsace et les supliants ayant eu avis qu'il en demanderoit l'Enregistrement au Conseil ils se trouvent dans la necessité de s'y opposer pour la conservation de leurs droits et privileges qui en souffriraient, si ce juif obtenait, parceque suivant iceux aucun juif depuis qu'il y en a dans la province n'a fait ni exercé de juridiction dans leurs terres en qualité de Rabin que de leur consentement et qu'il ne leur ait esté pour cela passé le serment accoutumé. Et ainsy qu'il est de droit et d'usage dans d'autres terres voisines et qui se trouverait renversé si ledit Schwabe comme il s'en flatte pouvait jouir du bénéfice de ses lettres patentes sous pretexte de l'enonciation générale portée de Rabin des juifs dans toute la basse Alsace et dont actuellement au regard des juifs qui demeurent dans les terres dépendantes du directoire il y a été nommé pour leur rabin Samuel Weihl demeurant à Ribeauvillé et lequel ils ont interest de soutenir conformement à leurs privileges. Ce considéré nos seigneurs il vous plaise recevoir les supliants par-

ties intervenantes en la cause d'entre Samuel Weihl demandeur en opposition contre ledit Elie Schwabe deffendeur ayant egard a leur intervention et y faisant droit maintenir et garder led. Samuel Weihl dans la possession où il est de Rabin des juifs demeurant dans les terres dépendantes du Directoire des supliants pour en jouir conforme aux lettres qu'ils lui en ont donné le 22e janvier dernier et condamner ledit Elie Schwab aux dépens et pour le voir ainsi dire et ordonner que les parties auront audiance au premier et vous ferez bien : Signé, De Rosier.

Viennent les parties, fait à Colmar au Conseil souverain d'Alsace ce 10e juin 1722, signé De Rosier.

Signifié à D'Aheuille, procureur adverse le 10e juin 1722. Signé Hirtz.

IV.

PROVISIONS DU DIRECTOIRE D'UN RABIN ET DE 2 PRÉPOSÉS.

22e janvier 1722.

Nous les Directeurs conseillers assesseurs de la noblesse immédiate de la basse Alsace Déclarons et scavoir faisons que comme le Rabin Seligman qui avoit esté devenant establi sur tous les juifs demeurants dans le district de la noblesse authorisé et confirmé par des Lettres Patentes a lui accordees sous le sceau de notre directoire le 17me du mois d'avril 1698 lequel demeurait au commencement à Westhoffen et ensuite a Oberneheim est décédé depuis peu et que Libemen et Mathias Weil juifs pour lors demeurant à Westhoffen freres, lesquels en ce temps auroient esté confirmez pour Preposez des dits juifs demeurant dans le district de la noblesse et dans les seigneuries en dependantes a cause qu'ils sont Préposez ailleurs, et qu'ils se sont éloignés dans des juridictions étrangères et selon leur dire ne peuvent plus vacquer suivant que la nécessité le requiert au dit office et inspection par les dits juifs, c'est pourquoy ils ont préposé au lieu et place dudit Rabi Seeligman deffunt Samuel Weilh fils de Baruch Weilh demeurant à Oberenheim pour leur Rabin ordinaire et Samuel Levi juif demeurant à Lingolsheim et Raphaël Levi juif demeurant à Odratzheim pour leurs preposez de tous les juifs demeurant dans le district de la noblesse, supliant humblement a ce qu'il nous pleust gracieusement les authoriser et confirmer d'office et judiciairement dans leurs dits offices et fonctions, ce que nous avons d'autant moins hésité d'accorder aux dits supliants qu'il est notoire que pareille chose a aussi esté accordée cy devant par le Directoire de la noblesse, et que pour maintenir le bon ordre et pour empescher tous les inconvénients et confusions préiudiciables nous trouvons cet establissement tout a fait necessaire et utile, qu'en conséquence de ce nous avons par ces presentes authorisé et confirmé

le dit Samuel Weilh pour Rabin et Samuel Levi de Lingolsheim et Raphael Levi de Odratzheim pour Preposez de tous et chacun les juifs et leurs familles demeurantes dans nostre district de noblesse, et dans les seigneuries dépendantes, les authorisons et confirmons aussi tellem^t quen vertu des presentes ils pourront librement et deuement faire les dittes fonctions conformement a leurs loix entre et parmi tous et chacun les juifs demeurants dans nostre district de noblesse et dans les seigneuries en dépendantes, juger entre eux dans les cas a eux competants, les faire assigner pour cet effet par devant eux, les ouir, rendre des sentences et mettre les coupables deüement à l'amande *a condition néansmoins que la moitié des dittes amendes edictées suivant leurs loix sera deuement livrée souz le serment judaique au seigneur du lieu ou ils ont delinqué,* et faire tout ce qui convient a un véritable Rabin et Preposez suivant leurs usages et règles prescrites et ainsi qu'il est naturellem^t juste et equitable a l'effet de quoy nous ordonnons à peine de cinq livres d'amende à tous les juifs demeurans dans le district de la Noblesse de la basse Alsace et dans les seigneuries en dépendantes de comparoistre promptem^t et de respondre a chaque assignation légitime par devant les dits Rabin et Preposez pour le maintien de l'authorité à eux accordée et confirmée par ces présentes. Et de se conformer a tout ce qu'ils seront obligez a cet égard, moyennant quoy les dits Samuel Weilh Rabin et Samuel et Raphael Levi Preposez nous ont promis par serment de ne pas traduire en des seigneuries étrangères les juifs demeurants dans le district de la noblesse, *moins encore d'y diriger ou juger les amendes, ou de les diminuer ou soustraire en aucune manière,* mais plustost de se comporter avec tant de circonspection dans les affaires dependantes de leurs fonctions de tout l'interest des seigneuries estrangères ou l'un ou l'autre pouvait peut estre demeurer et estre sujet a la juridiction d'icelles pendant le temps de ses fonctions comme s'il demeuroit aussi dans le district de la noblesse ainsi que les seigneurs n'auront rien de commun en aucune manière l'un avec l'autre a cet égard, et ne leur sera cédé la moindre chose en prejudice d'aucun droit *s'obligeant en outre en la meilleure forme a la delivrance et payement de la reconnaissance qui est dûe.* Pour plus grande confirmation de ce les presentes leur ont été octroyées sous le grand sceau du Directoire de la noblesse, fait à Strasbourg le 22me janvier 1722. Signé les directeurs conseillers et assesseurs de la noblesse immédiate de la basse Alsace avec paraphe et scellé en cire rouge en placart.

Produit par Me Muller avocat et secretaire interpreste au Conseil souverain d'Alsace, fait à Colmar le 5 juin 1722. Signé Muller.

Signifié a M. d'Aheuille, procureur adverse ce 10e juin 1722. Signé Hirtz.

V.

Opposition du comte de Hanau (13 juin 1722).

A nos seigneurs du Con[l] souverain d'Alsace

suplie humble[mt] Jean René comte de Hanau Lichtenberg Disant que suivant les Lettres Patentes qu'il a plu à sa Ma[té] lui accorder il est en droit et possession *de recevoir* et *de congédier* les juifs de ses terres, ce qui lui attribue le droit de donner des provisions au Raby pour exercer ses fonctions dans ycelles ce qu'il a tousjours fait jusqu'a present qu'il en a accordé au nommé *Isaac Behr* Raby moderne. Mais comme au prejudice de son droit le nommé Elie Schwabe juif demeurant a Haguenau a obtenu des Lettres Patentes pour estre Raby des juifs de toute la basse Alsace, qu'il voudroit faire registrer, que l'enonciation generique quelles contiennent pouvait aller au détriment de son dit droit, puisqu'ayant la faculté de recevoir des juifs, elle comprent souz elle celle de leur donner des Raby, que si cependant ledit Schwabe estoit receu a en faire les fonctions sur des provisions qu'il a sub et obreptissemt obtenues le suppliant en souffrirait, ce qui le necessite d'intervenir en la cause d'entre Samuel Weil juif Raby qui s'est opposé à l'enregistrement des distes Lettres Patentes, le Directoire de la Noblesse de la basse Alsace qui est intervenante contre led Schwabe deffendeur ayant egard a son intervention et y faisant droit le recevoir opposant à l'enregistrement des distes Lettres Patentes, *En ce que led. Schwab pouvait pretendre que les terres du comté du supliant y seraient comprises*, et en consequence le maintenir et garder (le nommé Isaac Behr) en la possession ou il est de faire les fonctions de Raby dans ses terres, Et condanner led. Schwab aux dommages et interests et aux depents et pour le voir ainsi dire et ordonner que les parties en viendront au premier iour et vous ferez bien.

Signé Larcher L'aisné.

Signifié à Me Daheuille procureur adverse ce 13e juin 1722. Signé Hirts.

VI.

20 juin 1722.

Vous avez eu la bonté Monsieur de me promettre vostre protection pour le Nommé Schwabe Raby de la basse Alsace, ainsy je me flatte que vous voudrez bien le soutenir contre la vexation que j'apprend que le Raby de la haute Alsace veut luy faire en s'opposant à l'enregistrement de ses Provisions, on ne comprend pas bien sur quoy

peut estre fondé son opposition, par ses provisions il n'est estably Raby que de la haute Alsace et Schwabe par les siennes Raby de la basse, donc leurs fonctions se trouvent limitées à chacun d'eux, l'un dans la haute et l'autre dans la basse Alsace, je me flatte, Monsieur, que vous voudrez bien faire ressentir à mon homme l'effet de la justice que vous distribuez également a ceux qui ont recours en Vous et que vous ne me refuserez pas celui d'estre persuadé que je suis toujours avec l'attachement le plus fidèle et le plus respectueux, Monsieur, vostre tres humble et très obéissant serviteur,

De Montalais.

Ce 20e juin 1722.

VII.

30e juin 1722.

A la requeste de Samuel Weyl Rabin des juifs de la haute Alsace, terre du Directoire, Obernheim et Rosheim, qui constitue son domicile en celuy de Me François Antoine Wilhelm son procureur au conseil soit signiffié à Elias Schwab juif de Haguenau au domicile de Me Daheuille son procureur au même conseil souverain que par la requête présentée par le Requerant le deuxième du courant estant suffisamment expliqué qu'il ne s'opposait à l'enregistrement des Lettres patentes dud. Schwob qu'en cas qu'il prétendrait s'en servir pour les terres du Directoire, c'estoit audit Schwob a se declarer en même temps qu'il a fait signiffier lesd. Lettres pattentes, et comme son silence est un motif pour faire croire qu'il veut faire les fonctions de Rabin dans les terres du Directoire, que cependant il faut ladessus une declaration positive, le somme et interpelle de se declarer dans le jour protestant de tirer avantage de son silence et de recuperer sous depens dommages et interests, declarant que c'est par erreur qu'il a esté inséré dans sa requeste les terres de l'Eveché, dans lesquelles le Requerant n'est pas Rabin, et on ne prend à cet égard aucun interest dans la contestation qui peut être entre led. Schwob et le Rabin desdites terres de l'Eveché, a ce qu'il n'en ignore dont acte.

Signé Wilhelm.

Signiffié et donné copie à Me Daheuille procureur adverse le 30 juin 1722. Signé Regnault avec paraphe.

VIII.

A M. De Montalais premier secrétaire de Monseignr le Garde des sceaux en cour. (*A Colmar*, 1er *juillet* 1722.)

Il n'a pas tenu à moy Monsieur que les provisions du fils de Jacob

Schwabe de Raby de la basse Alsace n'ayent esté registrees sur le champ par le con[l] d'Alsace Et j'y avois disposé la compagnie qui lui estoit favorable, mais dabord qu'il donna sa requeste Samuel Weilh Raby de la haute Alsace en donna une autre contre lui par laquelle il demanda d'estre receu opposant a l'enregistrement de ses lettres de provision, nous mismes sur les deux requestes un soit montré au procureur général du Roy, et M[r] le procureur général retint la premiere et sur la seconde qu'il nous renvoya il requit que les parties vinssent plaider a l'audiance sur l'opposition de Samuel Weilh, ce qui fut ordonné sur le champ.

Les moyens de son opposition sont fondez sur ce qu'il n'est pas seulement Raby de la haute Alsace mais encore de plusieurs communautez de juifs dans la basse, telles que sont celles des juifs establis dans les terres des gentilshommes du corps de la noblesse de la basse Alsace, ainsi que dans les terres dependantes des villes d'Oberneheim et de Rosheim et autres qui y sont situées. Il soutient que les principaux seigneurs de cette province ont droit de temps immémorial d'establir chacun dans ses terres de leur chef un Raby pour gouverner les juifs qui y sont habituez sans que le Roy les y ait jamais troublé. Ce sont les pretentions de M. le Cardinal de Rohan, de M. le Comte de Hanau et celles du corps de la noblesse de la basse Alsace, lesquels ont donné chacun separément une requeste d'intervention contre Helias Schwabe pour maintenir a son exclusion les Rabins qu'ils ont nommé chacun dans leurs terres situées dans la basse Alsace. Et qui en font actuellement les fonctions comme ils ont fait de tout temps.

Les juifs mesme establis par le corps de la noblesse de la basse Alsace dans leurs terres ont aussi donné une requeste d'intervention en faveur de Samuel Weilh qui exerce actuellement les fonctions de leur Rabin sur les provisions que lui en a donné le corps de cette noblesse, Et on pretent que la communauté des juifs establie dans l'Eveché de Strasbourg et celle qui l'est dans le comté de Hanau veulent encore intervenir pour desavouer l'enoncé des lettres de Raby obtenues par le fils de Jacob Schwabe et soutenir qu'ils ne l'ont pas demandé pour leur Rabin comme il l'a exposé dans ses Lettres Patentes.

Dans ces circonstances tout ce que j'ai pu faire a esté d'asseurer Schwabe que lors que ces dernieres requestes auroient esté données je m'informerois plus particulierement du droit des intervenants, Et que j'aurais l'honneur d'en rendre compte a M[r] le Garde des sceaux et que je le prierais de me faire scavoir si l'intention de S. A. R. est de disputer a M. le Card[l] de Rohan evesque de Strasbourg a M. le comte de Hanau et au corps de la noblesse de la basse Alsace le droit dont ils pretendent jouir de temps immemorial de nommer un Raby aux juifs qui sont establis par eux dans leurs terres et dont ils sont en possession.

Ils soutiennent tous trois y estre authorises par des lettres patentes

du Roy portant confirmation de leurs privileges lesquelles ont esté registrées en nostre conseil. En dernier lieu Samuel Weilh vient de faire signifier un acte à Elie Schwabe par lequel il lui declare qu'il ne s'opposera pas a l'enregistrement de ses provisions en cas qu'il ne pretende pas faire les fonctions de Raby dans les terres dependantes de la noblesse de la basse Alsace desquelles fonctions il est en possession en vertu de provisions de cette noblesse, sur quoy il le somme de lui declarer positivement dans le jour son sentiment.

Je ne say quel party prendra Schwabe mais je doute que S. A. R. veuille donner du degoust a M. le Card[l] de Rohan a M. le Comte de Hanau et au corps de la noblesse de la basse Alsace pour contenter Schwabe, je croy que ce dernier a ecrit a Jacob Schwabe son pere pour lui rendre compte de ce que dessus et recevoir ses ordres sur cela.

Il est certain que par lettres patentes du Roy M. le Cardinal de Rohan et M. le comte de Hanau ont droit de recevoir dans leurs terres tels juifs que bon leur semble et de les chasser quand bon leur semble, je vous en envoyeray les titres quand vous voudrez. D'ou il faut conclure que si le Roy leur donnait un Raby malgré eux il pouroit devenir bientôt un Pasteur sans ouailles. Si Schwabe se contentait de jouir de ce qui a vaqué par la mort de son prédecesseur il pouroit esperer d'obtenir dans la suite ce qu'il desire de gré a gré des seigneurs qui conferent ces places lorsqu'elles viennent a vaquer.

Mandez moy je vous prie ce que vous pensez sur tout cela et me croyez avec un tres parfait devouement et très inviolable.

IX.

8 juillet 1722.

A Nos seigneurs du Conseil souverain d'Alsace supplie humblement Liebmann Weil préposé de tous les Juifs du comté de Hanau, disant qu'étant important aux Juifs dudit comté de se maintenir dans l'ordre qu'ils ont parmi eux depuis très longtems il est de leur interrest a l'exemple de ceux du département de la Noblesse de la Basse-Alsace de s'opposer a l'Enregistrement des Lettres Patentes obtenues par Elie Schwob Juif de Metz pour faire les fonctions de Rabi des Juifs de la Basse-Alsace, Estant fondé sur les mêmes moyens pour le comté de Hanau que les Juifs dud. Directoire pour le département dudit directoire, c'est pourquoy le suppliant a l'honneur de présenter sa requeste.

Ce considéré Nosseigneurs Il vous plaise recevoir le suppliant au nom qu'il agit partie intervenante en la cause d'entre Samuel Weil Raby demandeur en opposition, M[r] le comte de Hanau, le directoire de la noblesse de la Basse-Alsace, M[r] l'Evêque de Strasbourg, Samuel, et Raphael Lévy Juifs intervenants contre led. Schwob deffendeur, ayant egard a son Intervention ensemble a l'opposition

qu'il forme a l'enregistrement des Lettres Patentes dudit Schwob, en ce qu'il pourait prétendre estre et de faire les fonctions de Rabin, dans lesdites terres du comté de Hanau, et y faisant droit luy donner acte de ce qu'il adhère aux conventions de la requeste de Mr le comte de Hanau, et pour le voir ainsy dire, ordonner que les parties en viendront en premier jour, et vous ferez bien, Signé *Larcher* L'aîné, viennent les parties, fait a Colmar au conseil souverain d'Alsace le 8e juillet 1722.

X.

A Nosseigneurs du Conseil souverain d'Alsace

supplie humblement Meyer Lévy préposé des Juifs de l'Évêché de Strasbourg disant qu'estant de l'interest d'iceux de sa nation establis dans les Terres dudit Évêché de se conserver dans les privilèges qu'ils ont de Mr l'Évêque de Strasbourg d'avoir Ber Winer pour faire les fonctions de Raby de s'opposer a l'enregistrement des lettres patentes obtenues par Elie Schwob Juif de Metz, parcequelles ont été sub et obreptiscement obtenues c'est pourquoy il présente sa requeste.

Ce considéré Nosseigneurs Il vous plaise recevoir le suppliant au nom qu'il agist partie intervenante en la cause d'entre Samuel Weil Rabin demandeur en opposition, Mr le comte de Hanau, le directoire de la Noblesse de la Basse-Alsace, Mr l'Évêque de Strasbourg, Samuel et Raphael Lévy Juifs intervenants contre led. Schwob ayant egard a son intervention ensemble a l'opposition qu'il a formé a l'enregistrement des lettres patentes dud. Schwob deffendeur encequil pourait prétendre estre et faire les fonctions de Rabin dans les Terres de l Évêché de Strasbourg et y faisant droit luy donner acte de ce qu'il adhère aux conclusions de la Requeste de Monsieur l'Évêque de Strasbourg pour les voir ainsi dire ordonner que les parties en viennent au premier jour et vous ferez bien, signé *Larcher* l'aîné et plus bas viennent les parties, fait à Colmar au C. S. d'A. le 8 juillet 1722.

XI.

A Mr de Montalais le 15e juillet 1722.

Depuis la lettre que je me suis donné l'honneur de vous escrire Monsieur le 1er de ce mois au sujet des oppositions formées à l'enregistrement des lettres patentes obtenues par Elie Schwabe qui permettent aux Juifs de la basse Alsace de se servir de lui pour Raby et qui lui permettent den faire les fonctions, il n'est rien arrivé de nouveau dans cette affaire sinon que deux nouvelles requestes d'opposition ont esté présentées au Cl Supérieur le 8e de ce mois l'une par le Prepose

de tous les juifs establis dans le comté de Hanau, et l'autre par celui des juifs qui le sont dans l'Évêché de Strasbourg lesquels interviennent pour soutenir le droit qu'ils prétendent tenir de M. le Card. de Rohan et de M. le comte de Hanau de faire comme cy devant les fonctions de Rabins chacun dans leur territoire et continuer de jouir des privilèges qui leur ont esté accordez par ces seigneurs contre la teneur des lettres patentes du Roy quils prétendent que Elie Schwob a obtenues par obreption et subreption, je remarque que en effet dans toutes les requestes des opposants a l'enregistrement de ces lettres patentes quils soutiennent que Elie Schwabe a deguisé au Roy la verité du fait en ce quil a exposé a Sa Majesté qu'après la mort de Wolff de Halgfelden il avait esté eslu par les juifs de la basse Alsace pour remplir sa place au lieu quil devait parler plus nettement et exposer quaprès la mort de ce particulier qui en son vivant n'estait raby de la sinagogue establie dans le grand bailliage de Haguenau situé dans la basse Alsace, les juifs de ce bailliage l'avaient choisi pour lui succéder et qu'il demandait la permission de faire les fonctions ainsi et de mesme manière que le deffunt les avait faites jusqua sa mort et alors il ny auroit point eu d'équivoque et ses lettres auroient esté registrées sans aucune opposition de personne.

Comme cette affaire ne presse pas et que nostre compagnie a cessé comme de coutume de s'assembler jusquau jour de l'assomption pour donner le temps aux peuples de cette province de faire leur recolte de grains, j'attendray vostre réponse Mr a ma précédente pour connaître ce que vous pensez, pour moy je m'imagine que ce n'est qu'une pure équivoque quil est très aisé de lever sans rien changer dans les lettres et que si Elie Schwab déclare a ses parties adverses quil se contente d'estre receu raby des juifs du grand bailliage de Haguenau comme l'estait son devancier toutes les oppositions qui lui ont été faites tombent d'elles mesme et qu'il sera receu sans aucune difficulté, si, au contraire, il veut soutenir la gageure et estre seul Raby de tous les juifs de la basse Alsace, j'estime sauf vostre meilleur avis qu'en rendant compte a M. le Garde des Sceaux de la difficulté tirée des titres de quelques seigneurs de la basse Alsace confirmez par le Roy deffunt et de la longue possession qu'ils posent de confirmer les Rabins choisis par les juifs establis dans leurs terres, nous pourons nous mettre en estat daprendre de ce ministre les intentions de S. A. R. auxquelles nous ne manquerons pas de nous conformer dans la décision de cette contestation. Voilà Monsieur tout ce que j'ay pu imaginer de plus favorable pour donner satisfaction a la personne en qui vous vous intéressez.

Postscriptum : A Mr de Montalais, le 18e juillet 1722.

Dans le moment que j'estois prest de mettre a la poste ma lettre du 15e de ce mois, j'ai receu celle que vous m'avez fait l'honneur de

m'escrire le 11e qui tranche le nœud de la difficulté, de sorte qu'il me paraist quil ne reste plus aujourd'hui qua faire entendre au conseil de Jacob Schwabe que *son fils doit faire signifier a tous les opposants a l'enregistrement de ses lettres patentes quil ne prétent point et quil n'a jamais prétendu en vertu des mesmes lettres les troubler dans la possession en laquelle ils sont et ont resté jusqu'icy.*

Et si vous goustez cet expédient il seroit bon d'en faire escrire un mot a Mr le procureur gl qui n'est pas naturellement facile a gouverner et qu'un mot de la part de M. le Garde des Sceaux mettra hors d'estat de former aucune difficulté.

XII.

11 juillet 1722.

Pour reponse Monsieur a la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'escrire du 2e du mois, jamais l'intention du Roy en accord aux provisions de Raby Schwabe n'a esté de luy donner un droit en basse Alsace au préjudice de ceux qui avoient droit d'y establir des Raby, ainsi les lettres de Schwabe ne doivent avoir lieu que dans les endroits de la basse Alsace ou des seigneurs n'ont pas droit d'en nommer, restriction que le conseil supérieur peut mettre dans l'arrest d'enregistrement avec d'autant plus de raison que les Lettres patentes de ceux qui ont obtenu la confirmation de ce droit sont enregistées en ce conseil. Vous scavez Monsieur que les graces que le Roy accorde sont toujours *sauf le droit d'autruy* quand mesme cette clause ne serait pas nommément exprimée dans les lettres, je me suis déjà expliqué icy dans ces mesmes termes avec le conseil de Schwabe qui a deut luy en escrire, ainsi je crois qu'au moyen de cette restriction l'enregistrement pourra estre fait de ces lettres, je suis bien penetré, Monsieur, des bontés dont vous voulez bien me donner des marques dans toutes les occasions, et j'ose vous dire que j'en conserve une reconnaissance qui egale le respect avec lequel je suis, Monsieur, vostre tres humble et très obeissant serviteur.

Le 11e juillet.

M. de Corberon. De Montalais.

XIII.

29 juillet 1722.

A la requete d'Elie Schwab, Raby des Juifs en basse Alsace, qui continue son election de domicile en celuy de Me Daheuille son procureur au conseil souverain d'Alsace sou signiffié declare et fait a scavoir a Samuel Weyl Raby des juifs de haute Alsace au domicile de Me Wilhelm son procureur que malapropos ledit Weyl s'est opposé a l'enregistrement des lettres pattentes obtenues par le requerant

pour etre receu a faire les fonctions de Raby en basse Alsace sous le present enoncé en sa requeste du 2e juin dernier puisque l'intention du requerant n'a été autre que d'etre receu a faire les fonctions de Raby des juifs dans la prefecture Royalle d'Haguenau qui est en basse Alsace de même que le nommé Hochfelden son predecesseur les a faites. Et n'a pretendu ny ne pretend en aucune maniere troubler led. Samuel Weyl ny aucun autre dans leurs fonctions de Rabys dans les terres de l'Eveché de Strasbourg, de M. le comte de Hanau et du directoire de la noblesse de la basse Alsace, ce qui doit demouvoir led. Weyl et tous autres de leurs poursuittes, sera pareillement signiffié et declaré a Me Larcher l'ainé procureur de M. le Cardinal de Rohan Eveque et Prince de Strasbourg et de M. le comte de Hanau, et a Me Derozier procureur des Presidents et conseillers du directoire de la noblesse de la basse Alsace que le requerant n'a jamais pretendu ny pretend de troubler en la possession où ils sont d'establir des Rabys dans leurs terres et seigneuries. Et ne pretend non plus troubler en aucune manière ceux qui sont par eux establis en leurs fonctions de Rabys ; au moyen de laquelle declaration touttes les oppositions et interventions formées tant de la part des sieurs cardinal de Rohan comte de Hanau et du directoire de la noblesse que celles des nommés Samuel et Raphael Levy, Liebmann Weyl et Meyer Levy doivent cesser sous toutes protestations dont acte signé Elie Jacob Schwab avec paraphe signé DAHEUILLE.

Signiffié a Me Wilhelm procureur de Samuel Weyl, le 29 juillet 1722,

Signé Hürt.

XIV[1].

PROVISIONS D'ISAAC BEHR.

21e août 1722.

Sur le raport qui a esté fait plus amplement a nous coseigneurs comme quoy les Rabins établis dans d'autres Seigneuries voisines etoient en droit, non seulement de faire assigner les parties sous peines dans les contestations qui se presentent de temps en temps entre les Juifs, auxquels ils sont preposés, et de decider seuls leurs differends tant pour le cérémonial que pour le civil, mais aussi de les mettre à l'amande qu'ils auroient encourue, de faire les repartitions des impositions dont ils sont chargés et des autres affaires particulières et d'audiencer leurs comptes et attendu que les Juifs etablis dans les terres de nos coseigneurs ont confié eux memes les memes fonctions au Rabin Isac Behr de Westhofen suivant l'acte de sa reception de ce jour et consentement des quinze florins de salaire,

[1] L'original des pièces XIV à XXXVII se trouve aux Archives départementales de Strasbourg, E. 4313.

qu'ils ont promis de luy payer regulièrement tous les ans. C'est pourquoy on laisse pareillement de la part de nos coseigneurs la chose à cette observance en conformité des Rabins voisins, et on reçoit par les presentes le dit Behr pour Rabin de cette Seigneurie, de telle manière qu'il reglera les contestations dans de pareils cas ci-dessus mentionnés selon sa meilleure *connoissance et sur la foi qu'il a donnée aujourd'huy au lieu de serment*, et lors que les amandes se monteroient au-dessus de quatre florins il doit les regler en presence des preposés, que les cosseigneurs établiront a cet effet, et en outre luy le Rabin et les preposés certifieront ces amandes qui reviendront aux dits seigneurs, et le Rabin les fera remettre par quartier a la Chancellerie commune de ce lieu avec un etat exact signé d'Eux. Et quand il seroit absent et qu'il s'agiroit de l'amande des juifs etrangers et vagabonds ou que l'affaire requereroit celerité d'elle même et que l'interest des seigneurs en souffriroit les preposés y pourront juger selon l'équité et puis le denonceront deûment au Rabin. A quoy ils se conformeront tous en general et chacun en particulier jusqu'a ce que les seigneurs en ayent autrement ordonné. En témoignage de ce, le grand Sceau de la Chancellerie a esté apposé aux presentes fait a Oberbronn le 21e août 1722.

Signé Chancellerie commune des comtes de Linange-Westerbourg audit lieu et scellé.

XV.

19e juin 1730.

Extrait des Registres de la Chancellerie commune d'Oberbronn du dix neufiesme juin, mil sept cens trente.

Elie Schwab le Rabin de Haguenau, ayant présenté requête aux coseigneurs, suppliant tres humblement de le reçevoir aussy Rabin dans leurs terres et seigneuries ; et ayant égard, tant à ses capacités et experience, qu'aux deux lettres patentes produites du Conseil Royal de Paris et du Conseil Souverain de Colmar, il a été receu Rabin dans leurs terres et seigneuries jusqu'à ce qu'ils en ayent autrement disposé, en sorte, qu'avant toute chose il soit fidele et affectionné aux dits coseigneurs, qu'il detournera fidelement tout ce qu'il se pourrait passer entre les Juifs au preiudice des dits coseigneurs et avancera de son mieux leur profit et utilité, à cette fin il écrira regulierement dans un registre les amendes qui luy convient d'édicter aux Juifs auxquels il est preposé lequel registre il enverra à Israël Prevôt des Juifs de ce lieu pour en faire la reçette et puis pour les remettre aux deux reçettes de six mois à six mois et au reste, qu'il gouvernera les Juifs des terres et seigneuries des dits coseigneurs comme il convient à un bon fidel et loyal Rabin, qu'il composera et decidera selon sa conscience tous les differens et contestations, qui de tems en tems pourraient se presenter entre eux. Il

écoutera volontiers les riches et les pauvres et rendra à chacun prompte iustice, comme aussy il payera incontinant auxdits coseigneurs pour une reconnaissance, qu'il remettra aux reçettes de ce lieu, sçavoir pour le Bailliage d'Oberbronn huit florins et pour le Bailliage de Niderbronn quatre florins, ainsi qu'il les a payés tout comptant, par contre il aura des Juifs annuellement six florins pour la bonne et fidèle administration de cette fonction, plus par assignation des parties deux schillings. Plus d'une sentence par écrit cinq schillings. Plus pour le rolle de repartition qui se fait tous les trois ans des impositions, d'un homme un schilling et de chaque cent florins six fennings et quand il sera obligé de se transporter hors du lieu de sa demeure, étant appellé par quelqu'un des Juifs, il aura trois florins de vacation par iour, et en toute autre chose il sera traité comme les Rabins dans le voisinage. Surquoy luy le Rabin et tous les Juifs de ces terres et seigneuries se regleront et les Juifs le reconnoitront pour Rabin et luy rendront tout le respect dû. Fait à Oberbronn les jours et an que dessus. Signé la Chancellerie commune des comtes de Linange à Oberbronn et le sceau apposé.

Traduit sur copie de signfication d'allemand en françois, signée et paraphée par moy soussigné.

Fait à Colmar, ce 24 janvier 1735.

Brueder.

XVI.

3 juillet 1730.

Ce jourd'huy nous avons reçeu et constitué sur nous le Rabin et Juge légitime, pour nous conduire dans la vraie voie et contraindre et forcer les refractaires et mechans, d'être obeissans à Monsieur notre Preposé et Rabin, l'illuminé Rabin et puissant Dominateur, le Rabin Elie Schwab, Juge souverain et Rabin de la sainte assemblée de la ville de Haguenau et terres en depend^ts et son salaire annuel sera de la somme de six florins, et les autres revenus seront sur le même pied, comme audit Haguenau et comme il a été enregistré dans le registre de notre Seigneurie. En vraie confirmation de quoy, nous avons signé. Fait ce jourd'huy lundy le dix huitiesme jour du mois de Tamus 490, du moindre nombre. C'est en nôtre langue allemande le troisiesme juillet mil sept cens trente icy à Reichshoffen. Signé Israel fils de Hirtzel, Levy fils de Goetschel, Meyer fils de Juda s. m. s. e. b., Juda Leib le Levy, Nathan fils d'Eliazar s. m. s. e. b., Joseph fils de Juda s. m., Mathias le fils de Jonas s. m., Isaac le fils de Hirtzel, Moyse le fils de Juda le Levy s. m., Juda le fils de Kauffmann s. m., David le fils d'Eliazar, Honnel le fils de Salomon le Levy, Gabriel le fils de Rabin Juda Jacob, Benjamin le fils de Nachum s. m., Heymann le fils de Joseph le Levy, Isaac le fils de Moyse, Isaac Aysac le fils de Rabin Joseph de Weinbourg, Hirtzel Niderbronn, Schmuellen Joseph le fils de Juda.

Je soussigné atteste que ce qui est écrit çydessus et d'autre part, passés entre les soussignés particuliers mentionnés a été traduit de l'hebreu en allemand et à iceluy trouvé conforme. Fait à Oberbronn le vingt sixiesme may, mil sept cens trente quatre. Signé Bernard, procureur avec paraphe.

Traduit sur copie de signification d'allemand en françois. Signée et paraphée par moy soussigné. Fait à Colmar ce 24e janvier 1735.

Brueder.

XVII.

6e may 1734.

Les cosseigneurs d'Ober et Niderbronn ont seulement depuis peu et tout nouvellement appris qu'Elie Schwab le Rabin demeurant à Haguenau auroit aussy depuis quelque tems été reçeu Rabin de la part et au nom des cosseigneurs dans les dites Seigneuries d'Ober et Niderbronn. Mais comme la reception de ce Rabin a été faite d'une maniere illegitime au mépris du respect, à l'insçu et sans la participation des cosseigneurs, et sans qu'on en ait demandé leur ratification par un seul officier, qui n'y étoit point auttorisé et ce qui est de plus, il n'est officier que d'un seul cosseigneur et lequel a encore fait la repartition suivant son bon plaisir des douze florins, qu'Elie Schwab a payés pour les Seigneurs ; c'est ce que les Cosseigneurs ne peuvent nullement laisser passer sans correction. Et comme par des raisons susdites et autres ils n'ont jamais par eux mêmes reconu ledit Elie Schwab pour un Rabin légitimement établi dans leurs terres et Seigneuries et qu'ils ne le reconnaissent non plus ; c'est pourquoy il soit déclaré par les presentes audit Elie Schwab, en luy restituant les douze florins qu'on a prit de luy pour les coseigneurs et les six florins pour les droits de la chancellerie, qu'il ait à s'abstenir entièrement de toute fonction apparten^to à un Rabbin dans les terres et Seigneuries d'Ober et Niderbronn, et qu'en cette qualité il ne doit plus s'attribuer aucune authorité sur les Juifs demeurans dans ces terres et Seigneuries et afin que lesdits Juifs se puissent regler la dessus la presente ordonnance leur sera pareillement notifiée.

Fait à Oberbronn le sixième May, mil sept cens trente quatre. Signé Louis Comte de Linange-Dabo, comme aussy d'Ober et Niderbronn et Forbach, Zentarov, Curateur des Comtes de Linange, nomine illustrissimi comitis ab Hohenlohe.

Jf. Meder.

Traduit sur l'original allemand etc.

XVIII.

L'an mil sept cent trente quatre le vingt quatrième jour du mois

de may a la Requeste du Sr Louis conte de Linange seig^r d'Ober et de Niderbronn et de Forbach du s^r Jean frederic Meder conseiller du s^r conte de Hohenlo au nom dud. s^r conte et consors seig^rs desd. lieux et autres, lesquels pour l'effet des presentes font leur election de domicile en celui du sieur Jean Zinsner leur receveur demeurant à Oberbronn. Je François Durand huissier en la chancellerie establie pres le cons^l souverain d'Alsace residant à Colmar depresent a Haguenau soubsigné me suis transporté en la maison et domicile d'Elias Schwab Rabin des Juifs dud. lieu y demeurant, ou estant et parlant a sa personne luy ay signifié dit et declaré, sommé et interpellé qu'il n'ait dans la suite plus a s'immiscer dans les fonctions de Rabin, tant dans lad^e ville d'Oberbronn que depend^ces d'ycelle ainsy et de mesme qu'il l'a jusqu'à present pratiqué, pour quel effet luy font deffense de ce faire soub telles peines et protestations qu'au cas il appartiendra, avec offres qu'ils font de luy rendre et restituer les douze florins qu'il doit avoir payé tant pour droits seigneuriaux et six florins pour drois de chancellerie ; lesquels luy ay parlant comme dit est offert reellement, comptant, et a deniers decouvert en six pieces de six livres, le sommant et interpellant de les accepter de m'en donner bonne et valable quittance, de mesme que de declarer s'il a débourçé quelques autres argens, et a qui il l'a fait, avec offres que je luy ay fait de la part des dits s^rs req^ts de luy rembourser le tout en me representant quitt^ce d'ycelui ; luy declarant que faute de tout quoy faire les d^s s^rs req^ts protestent de faire incessament consigner les susd^s dix huit florins entre les mains du s^r Wolbrett greffier sindic dud. Haguenau aux risques, perils et fortune de qui il appartiendra, de se pouvoir contre led. Schwab Rabin pour le faire condamner a se desister et absenter de faire les susd^es fonctions de rabin tant aud. Oberbronn que depend^ces d'yceluy par telles voyes et ainsy qu'ils aviseront bon estre et de recuperer tous frais, depens, domages et interests et soub toutes autres protestations qu'au cas il appartiendra, lequel dit Elias Schwab Rabin parlant comme dit est d'autre part a esté de recevoir lesd. dix huit florins cy dessus denommés que de declarer s'il a debourcé quelques autres argents a tous autres personnes. Refusant, pour lequel refus je luy ay reitéré les declarations, sommations, interpellations et protestations cy dessus contenues et a ce que led. Schwab n'en ignore je luy ay parlant comme dit est signiffié et delivré coppie des presentes. En presence de Jean George Barth et de Jean Adam Sigel tous deux sergents co^mis au magistrat dud. Haguenau et demeurants temoins à ce requis qui ont signé avec moy tant sur le present original que sur la coppie les ans, jour et mois avant dits.

Barth demoy, Sigel temoin, Jf Durand, huissier.

Suivent les déclarations de Wolbrett et de Durand concernant la remise de l'acte à Elie Schwab.

XIX.

9 mars 1734.

Nous les soussignés nous liguons soû la foi en donnant la main au lieu de serment et sous la peine du grand anatheme et le serment le plus fort, que nous n'obeirons point en aucune chose, quel nom qu'elle puisse avoir, que l'ignorant Rabin Samuel de Bouxweiller nous commandera, et nous ne le voulons pas avoir pour Rabin puisqu'il n'est point du tout capable ; mais nous voulons garder nôtre Rabin et juge d'Haguenau pour notre Rabin contre lequel *nous n'avons aucune plainte* et le Rabin Samuel ne vaut rien du tout pour un Rabin, puisqu'il agit comme un scelerat, et comme un, qui pretend le bien de son prochain (als einer der das Næchsten sein guth begehrt), il est donc juste, qu'on luy fasse affront et toute sorte d'infamie, comme il convient a un scelerat, à quoy nous nous obligeons le plus fortemt comme il est dit cydessus, et il n'y aura la moindre dissention entre nous et quand nous en serions mis à l'amende nous poursuivrons cette affaire au conseil souverain à Colmar. fait à Haguenau ce jourd'huy Mardy le quatriesme jour du mois de Needer (l. Veoder ואדר) 494 du moindre nombre, c'est de la naissance de nôtre Sauveur et Redempteur Jesus Christ le neufiesme Mars, mil sept cens trente quatre. Signé à l'original.

1) Israel le fils de Hirtzel.
2) Schmuelle le fils de Moyse Isaac, sa memoire s. e. b. Gannsmann.
3) Leyser le fils de Moyse le Levi.
4) Levi le fils de Goetschel.
5) Arieh Leib le Cahen Zedek.
6) Isaac le fils de Hirtzel.
7) Benjamin le fils de Nachom s. m. s. e. b.
8) Natan le fils d'Eliasar s. m. s. e. b.
9) Isacher le fils de Moyse Jacob le cahen Zedek.
10) Moyse David le fils d'Abraham.
11) Juda le fils d'Abraham.
12) Joseph le fils de Juda.
13) Jehirtzel le fils de Simon.
14) Salomon le fils de Goetschel.
15) Meyer le fils de Juda s. m. s. e. b.
16) Heymann le fils de Joseph le Levy.
17) Moyse le fils de Juda le Levi, s. m. s. e. b.
18) Jacoff le fils d'Abraham.
19) Samson le fils d'Aaron s. m. s. e. b.
20) Isaac le fils de Moyse s. m. s. e. b.
21) Leib le Levi.
22) Honnel le fils de Salomon.

23) David le fils de Samson.
24) Joseph le fils de Juda.
25) Isaac le fils du Rabin Joseph s. m. s. e. b. Winbourg.
26) Juda le fils d'Effraim.
27) Isaac le fils de Hirtzel le Levy.
28) Salomon le fils d'Emanuel le Cahen.
29) David le fils d'Eliazar.
30) Isaac le fils de Claunimus s. m. s. e. b.
31) Jacob le fils de Moyse le Levy.
32) Joseph Schouch de Robach.
33) Schimmelé le fils de Joseph.
34) Aaron le fils de Schmuelé.

Je soussigné certifie par ma propre signature que tout ce qui est écrit et signé par les particuliers cy dessus et d'autre part a été traduit de l'hebreu en allemand et a iceluy trouvé conforme.

fait à Oberbronn le vingt sixiesme May, mil sept cens trente quatre.

Signé Bernard Procureur avec paraphe.

Traduit sur le translat allemand. Signé et paraphé par moy soussigné. fait à Colmar ce 25e janvier 1735.

Brueder.

XX.

24 may 1734.

Soit notoire par les présentes, que comme nos coseigneurs, par des motifs considérables, ont fait deffense à Elie Schwab, Rabin demeurant à Haguenau, qui depuis quelque tems et à leur insçu même s'est introduit pour Rabin dans les terres et seigneuries d'Ober-et Niderbronn, de ne plus faire à l'avenir cette fonction et ayant en consequence ordonné de reçevoir pour Rabin dans ces terres et seigneuries le nommé Samuel Maennel Seeligmann demeurant a Bouxweiller en consideration des certificats qu'il a produit de sa bonne conduite et qu'il est établi Rabin dans le comté de Hanau Liechtenberg, dans la Seigneurie de Herrenstein ou Dettweiller appartennante à Messire le comte de Rossen et dans les terres et seigneuries de l'Abbaye de Marmoutier. C'est en execution de ces ordres, que ledit Seeligmann a été reçeu et établi en vertu des presentes pour Rabin de tous les Juifs dans les dites seigneuries d'Ober-et Niderbronn, et le pouvoir luy a été donné de faire assigner par devant luy les parties soû peine d'amende dans les cas qui se présentent parmi les Juifs concernant leur ceremonial et autre differens, qui sont de la competence du Rabbin de decider leur differens et de mettre à l'amende les delinquans, toute foi de la maniere, qu'il declarera fidelement les amendes et qu'il en remettra un etat tous les quartiers signé de luy et du Prevôt ou Preposé des juifs, qui en doit faire la recette, qu'à la repar-

tition de la taille et imposition il observera toute l'égalité possible et au reste il se comportera dans cette fonction en toutes choses comme il convient à un bon Rabin, suivant l'équité naturelle, et à l'égard du salaire anuelle à cause de sa fonction il conviendra et s'accomodera avec les Juifs et au surplus il se contentera de la taxe qui est presentement en usage parmis les Rabins voisins jusqu'à ce qu'on en ait autrement ordonné et ledit Samuel Maennel Seeligmann a promit ce jourd'huy en donnant la main au lieu d'un serment d'observer le tout exactement et de n'y point contrevenir en aucune manière,

Surquoy il est ordonné serieusement et soû peine d'amende, selon le cas, à tous et chacun les Juifs de ces Seigneuries d'Ober-et Niderbronn de comparoitre sans contrainte devant ledit Rabin sur chaque legitime assignation et de luy rendre le respect et l'obeissance dans toutes les choses raisonnables.

En foy de quoy les presentes luy ont été remises munies du grand sceau de la Chancellerie. Fait à Oberbronn le vingt quatre may, mil sept cens trente quatre. Signé la Chancellerie commune d'Oberbronn avec paraphe et scellé sur cire rouge.

Traduit sur l'original allemand signé et paraphé par moy soussigné, fait à Colmar, ce 25 janvier 1735.

Brueder.

Sig^e et baillé copie con^e Queffemme proc. ad^se ce premier avril mil sept cens trente cinq.

XXI.

18 juin 1734.

Nous les soussignés Juifs habitans dans les Seig^ries d'Ober-et Niderbronn confessons par les presentes que ce qu'Elie Schwab le Rabin d'Haguenau nous a obligé de signer le dernier mois hebreu d'Oder ne nous a point été lû, ny ne nous a été permit de le lire nous mêmes. Et comme nous apprenons d'ailleurs que par là nous nous serions obligés, quand nos seigneurs ne voudroient pas reconnaître ledit Elie Schwab pour Rabin dans leurs terres et seigneuries de prendre en ce cas là sa deffense et d'entreprendre et terminer le procès pour luy ; c'est pourquoy nous revoquons et annullons de libre volonté et de propos deliberé tout ce qui pourroit être compris dans cet écrit et nous ne voulons nullement être tenus d'en executer le contenu. En confirmation de quoy nous avons signé les presentes, ainsi signé en hebreu :

1) Jehuda Leb Levi.
2) Isaac le fils de Nefftali.
3) Benjamin Wolff fils de Nochem, sa memoire soit en benediction.
4) Jehuda le fils d'Effraim.
5) Joseph le fils de Juda.

6) Jehuda le fils d'Abraham, sa mémoire soit en benediction.
7) Salomon Ouhrweiler.
8) Isaac le fils de Nefftali Levi.
9) Jacob le fils d'Abraham.
10) Aaron le fils de Simon.
11) Isaac le fils de Rabin Joseph de Winbourg confesse devant tous les Juifs[1] que je puis faire sermens que je n'ay pas sçu ce que j'ay signé, parce que le Rabin de Haguenau tenoit la main au dessus et il y avaient déjà plusieurs environ vingt, qui avoient signé avant moy, ainsi je l'ay signé aussy ; mais sans sçavoir ce qui étoit écrit au dessus, et j'ay signé les presentes volontairement sans contrainte et sans force en présence du sieur greffier.
12) Nefftali le fils de Simon.
13) Isachar le fils de Moyse Cahen, sa mémoire soit en benediction je signe, que je ne veu point de procès avec mes Seigneurs, ny avec le Rabin.
14) Nathan le fils de Lesser, sa memoire soit en benédiction.
15) Samson le fils d'Aaron, sa memoire soit en benediction.
16) David le fils de Lesser.
17) Moyse David le fils d'Abraham.

Le soussigné certifie par les presentes que les Juifs qui ont signé cy dessus en hebreu ont fait leur declaration et revocation pardevant moy le soussigné Greffier et des témoins à ce requis, sçavoir de Jean Philipe Haas, bourgeois et maréchal ferrant et de François Joseph Schoen, clerc du greffe, tous deux de ce lieu à Oberbronn le dix huitième juin, mil sept cens trente quatre, signé à l'original Jean Philippe Haas comme témoin, François Joseph Schoen, témoin avec paraphe et Roth Jacob, greffier avec paraphe.

Traduit sur l'original allemand signé et paraphé par moy soussigné. Fait à Colmar ce 25 janvier 1735.

Brueder.

Signiffié et baillé copie con^e Queffemme.
Proc^r adj. ce premier avril mil sept cens trente cinq.

XXII.

MÉMOIRE. 1734.

Pour Messire Charles Philippe Comte de Hohenlohe, chambellan actuel de l'Empereur, son conseiller aulique de l'Empire, comme poursuivant les droits de Madame Frederique Princesse de Hesse Hombourg son epouse.

Pour Messire Jean Louis Guillaume comte de Linange et Dabo,

[1] A l'original il est dit : vor alli Richter (devant tous les juges).

aussi comme poursuivant les droits de Madame Eleonore Sophie Elisabeth Jeanne, comtesse de Linange-Dabo son epouse.

Et pour Monsieur Christian Philipe de Kirchheim ecuyer, et Fréderic Zentarov, Tuteurs honoraires et oneraires de Messieurs les comtes de Linange-Dabo. Tous en qualité de Cosseigneurs des Terres et seigneuries d'Ober et Niderbronn, sans préjudice de leurs droits, demandeurs en intervention et prenant le fait et cause de Samuel Männel Seligmann Rabin du comté de Hanau et des seigneuries d'Ober-et Niderbronn, Défendeur en Commission.

Contre le nommé Elie Schwab Rabbin des Juifs demeurants dans la Prefecture Royale de Haguenau demandeur.

Les Terres et Seigneuries d'Oberbronn et Niderbronn avec leurs dépendances situées dans la Basse-Alsace ont toujours et depuis plusieurs siecles esté possédées par des Seigneurs qui autrefois et avant l'union de la Province a la couronne avoient seance et suffrage dans les dietes de l'Empire, et qui par consequence avaient la qualité d'Etat d'Empire, à laquelle la Superiorité territoriale, source de tous les droits regaliens, est essentiellement unie, dont le droit et la faculté de recevoir des Juifs dans leurs Terres et de les congédier fait partie.

Ces memes terres et Seigneuries ont depuis esté possedées par feu Madame La Princesse Douairiere de Hessen-Hombourg et par Madame la Baronne de Sinclair, comtesse de Linange-Westerbourg, sa sœur, chacune pour la moitié et par indivis, Elles y ont exercé tous les droits seigneuriaux, et Elles ont transmis après le décès la propriété de ces Terres a leurs heritiers legitimes et testamentaires, qui au nombre de six en jouissent encore en conseigneurie et par indivis.

En 1722, ces deux dames estant averties de l'augmention des Juifs de leurs Terres jusqu'au nombre de soixante chefs de famille elles ont trouvé à propos de leur preposer un Rabin : c'est le nommé Isaac Behr, qui l'étoit déjà des Terres de Hanau, qui fut établi Rabin dans les seigneuries d'Ober-et Niderbronn, et les provisions luy ont esté expediées le 21e aoust 1722, depuis ce temps là, il a fait les fonctions de Rabin dans ces Terres jusqu'en 1730, qu'il a quitté la Province pour aller s'établir à Mayence.

Cet office de Rabin devenu ainsi vacant, c'estoit aux Seigneurs memes de pourvoir en commun au remplacement, mais en leur absence et a leur insceu, un officier qui n'a la moindre teinture de literature, ni meme aucune connoissance de la langue françoise, cet officier qui appartient privativement a l'un des cosseigneurs, se saisit de l'occasion, traita secretement avec Elie Schwab, Rabin de la Prefecture de Haguenau : on ne sait pas le prix de ses pactions secretes : mais moyennant une chetive somme, qu'il fait honte de dire, de vingt quatre livres de Reconnoissance pour les seigneurs, il le reçut Rabin des Seigneuries d'Ober-et Niderbronn, et sans que ce Rabin se fut presenté luy meme à Oberbronn, il luy delivra ses provisions

expediées le 19e Juin 1730 sous le nom suposé des Seigneurs et sous le sceau commun. Elie Schwab etant receu Rabin dans les Terres d'Ober-et Niderbronn de la manière la plus illégitime, comme on vient de l'observer, il se fit encore donner par les Juifs, un acte de Réception qu'il avoit dressé luy meme, datté à Reischoffen le 3e juillet 1730 et signé de 17 Juifs.

On trouve que dans cet acte, pour honorer ce nouveau maître Rabin, on a employé jusqu'aux termes, qui caracterisent un esprit orgeuilleux et seditieux ; car on y fait parler les Juifs de cette sorte : qu'ils ont constitué sur eux le Rabin et juge légitime pour les conduire dans la vraie voie et contraindre et forcer les Refractaires et méchants d'estres obéissants a Monsieur leur Preposé et Rabin, *l'Illuminé Rabin et puissant Dominateur, le Rabin Elie Schwab, Juge souverain et Rabin de la sainte Assemblée de la Ville de Haguenau et Terres en dependantes, etc.*

Elie Schwab ne peut point disconvenir, qu'il ne se soit attribué ces magnifiques epitetes, puisque pour en faire trophée, il a luy meme fait signifier cet acte le 26 May 1734, aux Seigneurs d'Ober-et Niderbronn et au Rabin qu'ils ont etabli a sa place, car, producens instrumentum præsumitur fateri tenorem illius. D'ailleurs on fera connaitre ci-après que pendant les trois ans qu'il a fait les fonctions de Rabin a Oberbronn, sans se rendre luy meme sur les lieux, il n'a que trop verifié ces epitetes insolentes, par sa conduite et ses actions.

Les seigneurs estoient toujours dans l'ignorance de l'établissement d'Elie Schwab pour Rabin dans leur Terre d'Oberbronn, jusque vers la fin de l'année derniere 1733 qu'un officier qui fait en même temps la Recette des amandes avait remontré, que depuis l'établissement de ce Rabin, il n'en recevoit point d'amende, quoy que de sa connaissance il en ait dicté plusieurs qu'il avoit écrit à ce Rabin une lettre fort honnête, le priant de luy envoyer un etat des amandes qu'il avoit dictées aux Juifs sans qu'il l'ait daigné d'aucune réponse. Qu'il y avoit un grand desordre parmi les Juifs, qu'on abusait de l'anathème jusque là, que le simple Prevôt des Juifs subordonné au Rabin le prononçoit d'autorité privée, etc.

C'est à l'occasion de ces Remontrances seulement que l'on a pris connoissance de l'etablissement de ce Juif pour Rabin dans la Terre d'Oberbronn, et ayant aprofondi la maniere de sa reception et son gouvernement orgeuilleux, ayant aussy observé que par le pouvoir qu'il s'attribuait plus que despotique, tout alloit estre en combustion parmi les Juifs, on n'a pu se dispenser de congedier ce Rabin : comme, en effet, l'acte de Congé en datte du 6e May 1734 luy a esté signifié le 24e du meme mois avec offre réelle de luy rendre et restituer tant les douze florins qu'on avoit exigé de luy pour les seigneurs que les six florins pour droit de chancellerie, et sur le refus de les accepter ces dix huit florins ont été consignés le meme jour au Greffe de la ville de Haguenau.

A la place d'Elie Schwab, le nommé Samuel Maennel Seligmann de Bouxwiller, Rabin du Comté de Hanau-Lichtenberg, de la Seigneurie de Herrenstein ou Dettviller, apartenant a Monsieur le Comte de Rosen, et des Terres de l'Abbaie de Marmoutier, a aussi esté établi Rabin dans les Terres et Seigneuries d'Ober-et Niderbronn, suivant l'acte du 24e May 1734.

L'acte de congé signifié à Elie Schwab de la part des Seigneurs d'Oberbronn mit ce Juif en mouvement, il s'en est porté pour appellant au Conseil Souverain par un acte signifié le 26e May 1734 sans que depuis six mois il ait relevé l'appel.

Cet acte d'appel a été immédiatement suivi de plusieurs autres pièces signifiées le meme jour 26e May 1734. C'estoient : 1° les Lettres patentes de Rabin dans la basse Alsace surprises en cour le 22 9bre 1721 ; 2° l'acte de pretendüe Reception d'Elie Schwab pour Rabin des Terres et Seigneuries d'Ober-et Niderbronn du 19e Juin 1730 ; 3° l'acte de Reception dud. Elie Schwab de la part des Juifs des memes Terres d'Oberbronn du 3e Juillet 1730, et 4° un acte du 9e Mars 1734 qu'Elie Schwab a fait signer par surprise de plusieurs Juifs d'Oberbronn, l'ayant dressé luy meme, rempli d'injures atroces contre Samuel Rabin de Bouxviler, receu Rabin d'Oberbronn, et tendant a exciter une sedition ; par cet acte les Juifs se sont ligués et obligés par serment et sous peine du grand Anathème, de ne point reconnoitre Samuel pour Rabin, au contraire de luy faire toutes sortes d'affronts et de le couvrir d'infamie, etc. On fera voir ci après, que la plupart de ces Juifs qui ont signé cet acte l'ont depuis revoqué sollennellement au Greffe.

Elie Schwab a pareillement fait signifier le meme jour 26 May 1734 a Samuel Rabin de Bouxwiller, receu Rabin d'Oberbronn : 1° un acte d'opposition a sa Reception de Rabin des Seigneuries d'Ober-et Niderbronn : cet orgueilleux Elie Schwab prend encore plaisir d'employer des boufonneries dans cet acte, où il dit que Samuel Rabin de Bouxwiller *n'est pas capable d'exercer la charge de Rabin parce qu'il est un asne de son naturel.* A encore esté signifié à Samuel Rabin ; 2° l'acte de pretendüe Reception d'Elie Schwab pour Rabin d'Oberbronn du 19e Juin 1730 ; 3° l'acte de sa reception de la part des Juifs d'Oberbronn du 3e Juillet 1730, et 4° l'acte du 9e Mars 1734 signé de plusieurs Juifs d'Oberbronn, par lequel ils s'obligent par serment de ne point reconnaitre Samuel pour Rabin. Cet acte estant rempli d'injures contre Samuel Rabin où il est traité de scelerat, etc. Elie Schwab avoue donc ces injures par la signification de cet acte, par consequent il en est aussi tenu. Enfin Elie Schwab a pris commission le 2° juin 1734 contre S. Rabin de Bouxwiller, et l'assignation luy a esté donnée le 8e du meme mois de Juin.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

ISAIE, LIV, 7.

L'exégèse biblique, en général, n'a rien trouvé à critiquer dans l'expression ברגע קטן. Dillmann l'explique par « pendant un petit instant » (pendant le temps de l'exil, qui, en comparaison de l'avenir qui s'ouvre, paraît être un instant), et son interprétation peut être considérée comme étant la plus répandue et la plus ordinairement reçue. David Kimhi dit de même : אע"פ שארכו ימי הגלות כולם יהיו נחשבים כרגע קטן כנגד הרחמים שיהיו גדולים כשאקבצך « Quoique les jours de l'exil soient longs, cependant ils seront considérés comme un petit instant, en raison de la miséricorde qui sera grande quand je te rassemblerai. » Parmi les anciennes traductions, nous citerons la Septante : χρόνον μίκρον, et parmi les plus modernes, Saadia : טרפה יסירה (un petit instant). Quand on examine l'expression de plus près, on est doublement surpris : 1° רגע, qui par lui-même désigne la plus petite mesure de temps et est fréquemment employé dans ce sens (voir surtout, Ps., XXX, 6, où רגע est opposé à חיים), a reçu ici l'épithète de קטן « petit », qui est tout à fait superflue et n'est pas justifiée non plus par l'épithète contraire גדולים, qui est dans la seconde partie du verset; 2° l'idée d'instant est opposée dans le membre de phrase parallèle à l'idée toute différente de miséricorde. La première difficulté paraît avoir été sentie par Jérôme, car il traduit ברגע par *ad punctum*, et ne fait pas de קטן une épithète, mais le rend par *in modico* (cf. la traduction de כמעט רגע, dans Is., XXVI, 20 : *modicum ad momentum*; celle de עדי רגע, dans Job, XX, 5 : *ad instar puncti*). Aboulwalid a tenu compte de la seconde difficulté; aussi considère-t-il le mot רגע, dans notre passage, comme un sub-

stantif tiré du verbe רגע, dans Job, xxvi, 12, et Is., li, 15, verbe auquel il donne le sens de גער « gronder », dont ce serait la métathèse. Cette explication du verbe רגע remonte à Saadia, qui le traduit dans les deux passages par זגר. Sur Is., liv, 7, Ibn Ezra cite l'explication d'Aboulwalid en disant : ויש מפרש שפירש שהוא מן רוגע הים et ajoute la remarque והעד וברחמים, c'est-à-dire le mot parallèle רחמים prouve que רגע exprime l'idée inverse, à savoir la gronderie, le mécontentement de Dieu. La signification qu'Ibn Djanah adopte pour רגע dans notre passage et qu'il admet aussi pour Ps., xxx, 6, est tout à fait invraisemblable. Toutefois en suivant son exemple, nous pouvons reconnaître dans רגע une idée contraire à רחמים, mais en lisant, à l'aide d'une légère modification, רגז au lieu de רגע. C'est le même mot qui, dans Habakouk, iii, 2, est également opposé au terme désignant la colère divine : ברגז רחם תזכר. De la sorte, רגז קטן présente dans notre verset une antithèse excellente, et relevée par l'allitération, à רחמים גדלים. C'est sans doute l'allitération qui a entraîné aussi bien Habakouk qu'Isaïe à désigner la colère divine par l'aramaïsme רֹגֶז (comparez l'allitération ברעש וברגז dans Job, xxxix, 24). Il n'est pas nécessaire de montrer que רגז a pu être facilement changé en רגע. En tout cas, le mot רגע, qui se trouve dans le verset suivant, y a contribué. Inversement la version alexandrine a lu dans Ps., xxx, 6, רגז, au lieu de רגע, car elle rend ce mot par ὀργή.

Le Targoum, dans notre passage, a lu aussi en apparence ברגז, au lieu de ברגע, car, dans l'édition de Lagarde, le ms. de Reuchlin (*Prophetæ chaldaice,* p. 279) porte : ברגז זעיר רחקתך וברחמין סגיאין אקרב גלוותך. Mais, comme nous trouvons dans le Targoum du verset suivant que les mots du début בשצף קצף sont traduits par בשעא זעירא, il apparaît immédiatement que dans le Targoum les deux commencements de versets ont été transposés et que ברגז זעיר appartient au début du verset 8 et בשעא זעירא (traduction du ברגע קטן) au début du verset 7. En fait, רגז זעיר, « une petite colère », est la traduction de שצף קצף, car le sens donné à l'*hapax legomenon* שצף se retrouve dans les versions grecques (Septante : ἐν θυμῷ μίκρῳ ; Symmachus : ἐν ἀτόμῳ ὀργῆς), ainsi que chez les exégètes juifs depuis Dounasch ben Labrat. Ibn Ezra dit : אין לו רע והטעם כמו מעט ; Joseph Kimhi (cité par David Kimhi, *ad l.*) : במעט קצף. La ressemblance du commencement des versets du Targoum sur Is., liv, 7 et 8, a amené la transposition dans le texte du ms. de Reuchlin. Mais dans notre texte ordinaire elle a produit le fait curieux que tout un verset est tombé. Car le verset 7, dans les éditions imprimées, n'est pas du tout rendu, tandis que le verset 8 est ainsi traduit : בשעא זעירא סליקית אפי שכינתי זמן

מינך ובטבות עלם דלא פסקן ארחם עלך אמר פרקך ר"י זעירא [1]. J'ai constaté cette lacune, qui m'a échappé dans mes recherches critiques sur le Targoum des Prophètes (*Z.D.M.G.*, vol. XXVIII, 38), dans les quatre éditions que j'ai sous les yeux, dans les grandes éditions de la Bible rabbinique de Venise (1547), Bâle (1618), Amsterdam (1726), Lemberg (1808). David Kimhi, pour expliquer בשצף קצף, cite le Targoum tel qu'il se trouve dans le ms. de Reuchlin et dans les éditions : וכן תרגם יונתן בשעא זעירא סלקית... Mais il semble qu'il lisait aussi dans le Targoum du verset précédent, comme traduction de ברגע קטן : בשעא זעירא ; car, s'il avait eu dans son texte la version donnée dans le ms. de Reuchlin : ברגז זעיר, il n'aurait pas manqué de le remarquer. Il est plutôt possible que le texte du Targoum qu'il avait contenait déjà la lacune qui se trouve dans les éditions et ne présentait pas de traduction pour le verset 7. La lacune est, du reste, facile à expliquer : l'ancien copiste dont le texte a servi de base au Targoum imprimé aura sauté du mot זעירא, qui est au commencement du verset 7, au mot pareil qui est au début du verset suivant et aura omis tout le passage : רחקתיך וברחמין סגיאין איקרב גלותיך : בראז. Dans l'édition de Varsovie, 1874, le Targoum des deux versets est exactement rétabli, peut-être d'après le texte rectifié de Reuchlin. Le verset 7 y commence par les mots : בשעא זעירא רחקתיך, et le verset 8 par : ברגז זעיר סלקית. Pour finir, notons que la Peschita traduit ברגע קטן par ברוגזא זעורא et a lu, par conséquent, ברגז קטן, de sorte qu'il existe un témoignage extérieur pour la lecture exacte imposée par des raisons tirées du texte même.

Budapest, avril 1902.

W. Bacher.

Note additionnelle.

Le texte du Targoum que présente l'édition de Lagarde citée par M. Bacher se retrouve aussi dans le ms. 1325 de la Bibliothèque nationale. La transposition de ברגז זעיר et de בשעא זעירא doit donc être très ancienne.

Mayer Lambert.

---

[1] Dans le ms. de Reuchlin le mot זעירא a été omis.

אור DANS LE SENS D' « OBSCURITÉ »

M. Lambert[1] propose pour deux passages bibliques (Exode, XIV, 20; Psaumes, CXXXIX, 11) de donner à la racine אור le sens d' « obscurité », c'est-à-dire la signification opposée à celle que cette racine a habituellement. Cette proposition ne fait que renouveler une opinion qui a été souvent émise par les exégètes juifs. Pour le passage des Psaumes, le plus ancien représentant de cette interprétation est le Targoum, qui rend les mots ולילה אור בעדני par ולילא קביל אמטילתי. Le mot קביל, participe de קבל, désigne une obscurité profonde (voir les exemples pour l'emploi de cette racine dans le Targoum chez Levy, Dictionnaire des Targoumim, II, p. 341 *a*). Le Gaon Saadia traduit, dans Exode, XIV, 20, ויאר את הלילה par פגשיא אלליל « les deux (הענן והחשך) enveloppèrent, c'est-à-dire assombrirent la nuit » (voir *Œuvres complètes de Saadia*, I, p. 101). Saadia traduit, de même, la phrase de Ps., CXXXIX, 11, par : ואלליל יגשי עלי « et la nuit m'enveloppe d'obscurité » (voir Dukes et Ewald, *Beiträge*, I, p. 71). Le contemporain de Saadia, plus ancien que lui, Juda ibn Koreisch, explique אור, dans Ps., CXXXIX, 11, par אלליל אלדאמס « la nuit noire » et en rapproche le עשר[2] (*sic*) אור ארבעה de la Mischna *Pesahim* (I, 1). De même Ibn Koreisch explique ויאר את הלילה par דמס אלליל גשאה אלטלאם אלדאמס « [Les ténèbres et les nuées] enveloppèrent la nuit, l'obscurité profonde la couvrit » (*Risâlat*, éd. Bargès et Goldberg, p. 26). Menahem ibn Sarouk consacre à cette signification de אור un article particulier אר (*Mahbéret*, éd. Filipowski, p. 32). Dans cet article, il cite, en outre de nos deux passages, Job, XXXVII, 11, ענן אורו, qu'il interprète, par conséquent, dans le sens de « nuée obscure », et il dit à la fin : ויתכן להיות יחרגו ועצמו, par quoi il paraît entendre que אור, aux trois endroits cités, a le sens contraire à son sens habituel et désigne les ténèbres, de même que יחרגו (Ps., XVIII, 46 = יחגרו de II Sam., XXII, 46) a le sens contraire de celui de חגר « ceindre », donc « ôter sa ceinture » (c'est ainsi que l'explique Menahem dans l'article חרג, p. 94) et de même que עצמו (Jér., L, 17) de עצם

[1] *Revue*, t. XLIV, p. 122.

[2] Aboulwalid (*Opuscules*, p. 64) a aussi ארבעה עשר, au lieu de לארבעה עשר. Voir aussi *Séfer haschoraschim*, p. 18, ligne 1, où la leçon du manuscrit est ארבעה עשר.

« os », veut dire : rompre les os[1]. Dounasch ibn Labrât ne dirige pas de critique contre cette interprétation de אור chez Menahem. Aboulwalid Merwân ibn Djanah ajoute aux deux significations que Hayyoudj avait données à אור une troisième, qui est l'opposé de la première, « lumière » (נוגא תאלתא צדא ללנוג אלאול) et cite nos deux versets à côté de l'expression de la Mischna de *Pesahim*, I, 1 (*Opuscules*, éd. Derenbourg, p. 64). Dans le dictionnaire il répète l'indication du *Moustalhak* (*Kitâb al-ousoûl*, col. 28 = *Séfer haschoraschim*, p. 17 et suiv.). Abraham ibn Ezra cite l'explication d'Aboulwalid dans son commentaire sur Exode, XIV, 20, et la rejette, avec la remarque plaisante : והמפרש הזה משים חשך לאור ואור לחשך (voir *Abr. ibn Esra als Grammatiker*, p. 180). Salomon ibn Parhon emprunte au dictionnaire d'Aboulwalid le sens de « ténèbres » pour nos deux passages (*Mahbéret héaroukh*, p. 2*d*). Raschi, qui présente pour Exode, XIV, 20, l'explication ordinaire (ויאר עמוד האש את הלילה), donne pour Ps., CXXXIX, 11, le commentaire suivant : והלילה יהי מאפיל לנגדי אור זה לשון אופל הוא כמו יפיץ ענן אורו וכן כל כוכבי אור וכן ויאר הלילה. Il cite donc, outre les trois exemples apportés par Menahem ibn Sarouk, encore celui de Ps., CXLVIII, 3, où, en effet, il explique כוכבי אור par כוכבי לילה. Par contre, il explique אור par מטרו dans Job, XXXVII, 11 (d'accord avec le Targoum et avec d'autres commentateurs, en premier R. Yohanan dans *Bereschit Rabba*, ch. XXVI, à la fin). Menahem b. Salomon, dans son commentaire sur Exode, XIV, 20 (*Sékhel Tob*, éd. Buber, II, p. 182), remarque sur ויאר את הלילה ce qui suit : יש לומר ויאר סילוק האור והיא מן המלין הבונין וסותרין כמו מסעף מן סעפותיו שרשו מן שרש. De même, dans son dictionnaire (*Eben Bohan*, art. אר V) il adopte l'explication de Menahem ibn Sarouk. Cependant dans l'art. שף II il paraphrase ולילה אור בעדני en disant ויהיה אור אשר ליום לילה בעדני. Je ne puis citer pour le moment d'autorité postérieure pour le sens en question de אור. David Kimhi ne la mentionne pas du tout dans son dictionnaire, et c'est sans doute pourquoi elle est tombée dans l'oubli. Si M. Lambert la ressuscite, il peut se référer, comme les témoignages précédents le montrent, à une tradition exégétique plusieurs fois séculaire. Mais, pour ma part, je ne crois pas que cet emploi du sens inverse de אור soit nécessaire dans les deux passages.

W. Bacher.

---

[1] Cf. la digression de Menahem dans l'art. אשתולל sur les mots de sens contraire (p. 36), et là-dessus *Abraham ibn Esra als Grammatiker*, p. 78, note 17.

LA LANGUE ORIGINALE DU LIVRE DE TOBIT

Jusqu'ici les savants n'ont pu encore s'entendre sur la langue dans laquelle a été écrit le livre de Tobit, connu seulement par une version grecque dont proviennent *toutes* les traductions. La plupart penchent pour le grec ; tel, entre autres, M. Nœldeke, bien préparé par son admirable science des langues sémitiques à dépister tout indice pouvant révéler sous la version grecque toute trace de sémitisme. Dans le camp adverse, inférieur en nombre, on n'a pas encore apporté d'argument péremptoire. L'incertitude s'explique, d'ailleurs, aisément. Par son style, ce petit roman pieux est tout à fait biblique ; non seulement des versets entiers de l'Ecriture y sont incorporés, mais l'auteur, visiblement, a voulu pasticher son modèle. Les idiotismes qui ne s'éclairent qu'à la lumière de l'hébreu ne sont donc d'aucune portée, car ils peuvent appartenir au judéo-grec du temps. D'autre part, si l'original a été rédigé en hébreu, en raison de la simplicité du sujet, il n'a pas pu prêter beaucoup aux méprises qui font découvrir d'ordinaire la main du traducteur, et qui s'observent si fréquemment dans les passages difficiles de Ben Sira.

La question reste donc ouverte, comme on dit. Diverses considérations me paraissent de nature à la trancher ; toutes n'ont pas la même valeur, mais celle que je vais présenter a réussi tout au moins à me convaincre. Aura-t-elle la même vertu sur les lecteurs ? A eux de me tirer d'erreur si je me fais illusion.

On connaît le scénario, un peu naïf, des chapitres II et III. Tobit, devenu aveugle, dépouillé par le roi de tous ses biens, est en proie à la plus cruelle misère, et c'est sa femme qui doit, par son travail, pourvoir à son entretien. Un jour, le pauvre homme entend dans sa maison le bêlement d'un chevreau que sa femme avait reçu pour son salaire ; la malheureuse a beau expliquer à son mari l'origine de l'animal, Tobit ne veut rien entendre : il faut rendre le chevreau à son propriétaire. Impatientée de cette insistance, sa femme lui décoche quelques mots offensants. Là-dessus, Tobit se tourne vers Dieu en sanglotant et le supplie de lui ravir une vie qui lui est devenue à charge depuis qu'il a été blessé par ces reproches douloureux.

Juste au même moment, à Ecbatane, Sara, fille de Raguel, exprimait à Dieu le même souhait. Elle aussi avait à se plaindre

de paroles outrageantes qu'elle venait d'entendre. Elle avait eu déjà sept maris, mais tous étaient morts la première nuit de leurs noces, tués par le démon Asmodée. A ce propos, « elle est insultée par les servantes[1] de son père, qui lui disent : « Tu n'es pas intelligente de tuer tes maris ; tu en as déjà eu sept, et tu ne portes le nom d'aucun d'eux. Pourquoi nous frappes-tu ? S'ils sont morts, va avec eux, que nous ne voyions jamais de toi de fils ou de fille » (μὴ ἴδοιμέν σου υἱὸν ἢ θυγατέρα εἰς τὸν αἰῶνα).

Ce discours l'afflige tellement qu'elle veut se pendre. Mais elle se dit qu'elle est la fille unique de son père, que son suicide serait une honte pour lui ; elle se place alors devant la fenêtre, et adresse une prière à Dieu. Elle n'a déshonoré ni son nom, ni celui de son père. A quoi bon vivre ? Que si Dieu ne veut pas la faire mourir, qu'il la garde à l'avenir de pareils reproches[2].

Le petit drame, on en conviendra, ne se comprend pas sans peine ; l'effet n'est pas en proportion avec la cause : eh ! quoi, c'est pour des propos tenus par la domesticité que la pauvre fille veut se tuer ? C'est faire preuve d'une sensibilité singulièrement vive. Et puis, n'est-ce pas de l'audace de la part des servantes de lui adresser de pareils reproches ? De quel droit se mêlent-elles de lui faire la leçon et surtout de lui souhaiter la mort. « Pourquoi nous frappes-tu ? » disent-elles, et ce détail pourra être pris comme l'explication de cette apostrophe par trop cavalière ; mais ce détail a le tort de n'être pas préparé ; rien ne l'annonçait, et l'auteur est un dramaturge trop habile pour avoir oublié cette précaution. Tout cela, cependant, surprend moins que les dernières paroles : « Que nous ne voyions jamais de toi ni fils ni fille. » D'abord, si Sara fait mourir tous ses maris, l'éventualité n'est pas à redouter : ensuite, que signifie une pareille crainte dans la bouche de servantes ? « Voir des enfants à quelqu'un », que l'auteur ait écrit en hébreu ou en judéo-grec, est une expression qui ne peut être employée qu'à propos des *parents*. C'est pour ceux-ci — et pour eux seulement — qu'il importe de voir ou de ne pas voir d'enfants à leurs enfants ; la récompense promise à l'homme de bien, c'est précisément de « voir des enfants à ses enfants » (Cf. Gen., XLVIII, 11 ; Job, XLII, 16 ; Is., LIII, 10 ; Psaumes, CXXVIII, 6). Justement, dans la suite, revient cette locution, mais cette fois c'est la mère de Sara qui s'en sert. En se séparant de sa fille et de son gendre, elle dit à celui-ci : « Que Dieu me donne de te voir des enfants de Sara, ma fille, afin que je

[1] Dans le *Codex Sinaiticus* : par *une* des servantes.
[2] Même leçon dans le *Sinaiticus*.

me réjouisse devant le Seigneur (καὶ δώῃ μοι ἰδεῖν σου παιδία ἐκ Σάῤῥας τῆς θυγατρός μου[1]) ».

On a vu, d'autre part, que lorsque Sara renonce à ses idées de suicide, c'est en pensant à la douleur de son père ; quand elle se défend d'avoir failli, elle dit n'avoir pas déshonoré le nom de son père ; enfin, quand elle décrit son malheur, elle ajoute qu'elle est fille unique de son père. De sa mère, elle ne dit pas un mot, et cependant sa mère vit encore, comme le montre la suite de l'histoire.

Tout s'éclaire si, au commencement du récit qui nous occupe, au lieu de *servante*, on lit « *sa mère* ».

Du même coup, notre scène est le pendant parfait de la scène du ch. II : ici c'est un mari qui est insulté par sa femme; là une fille par sa mère.

Or, *servante* et *sa mère* s'écrivent de la même façon en hébreu : אמה ; au lieu de אִמָּהּ « sa mère », le traducteur a lu אָמָה « une servante »[2].

C'est la mère qui critique à tort la conduite de Sara, c'est elle qui lui souhaite la mort, puisqu'aussi bien elle n'est pas destinée à lui voir d'enfants[3].

On comprend ainsi que la fille ne prononce pas le nom de sa mère : c'est qu'elle a été trop affligée par elle.

Que signifieraient, dans ce cas, les mots : « Pourquoi-nous frappes-tu ? » Il faut les prendre au figuré : « Pourquoi nous affliges-tu ? » Or, précisément le verbe employé ici, μαστιγόω, reviendra plusieurs fois dans la suite, et toujours il sera au figuré : IX, 14, « Sois béni, ô Dieu... parce que tu m'as frappé et as eu compassion de moi », ὅτι ἐμαστίγωσας με καὶ ἠλέησάς με ; XIII, 1, « car il frappe et il prend en pitié, il fait descendre dans le scheol et [en] fait remonter », ὅτι αὐτὸς μαστιγοῖ καὶ ἐλεεῖ, κατάγει εἰς ᾅδην καὶ ἀνάγει ; *ib.*, 5, « il nous frappe pour nos iniquités, et il nous prend ensuite en grâce », καὶ μαστιγώσει ἡμᾶς ἐν ταῖς ἀδικίαις ἡμῶν, καὶ πάλιν ἐλεήσει (voir encore XIII, 14 et 19)[4].

[1] Dans le *Sinaiticus*, le père tient aussi ce langage : καὶ ἴδοιμι ὑμῶν παιδία πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν με.

[2] Comme le mot n'était pas déterminé, il a ajouté « de son père ».

[3] En tout état de cause, il faut traduire les derniers mots : *puisque* nous ne verrons pas de toi ni fils ni fille. Et cela seul montre que notre texte grec ne représente pas l'original.

[4] Il est facile de restituer l'hébreu qui se cache sous la version : pour le verbe, on n'aura que l'embarras du choix ; remarquons seulement que μάστιξ est le correspondant de מכאוב dans Ps., XXXII, 10 ; הכאיב conviendrait très bien ici (cf. כי הוא יכאיב ויחבש, Job, V, 18) ; dans Prov., III, 12, le traducteur grec, s'étant trompé et ayant pris וּכְאָב pour וְכָאֵב, rend ce mot par μαστιγοῖ. Mais il y aurait הכה ou נגע, que la leçon serait encore admissible.

Enfin, le pluriel, dans la phrase : « Pourquoi nous affliges-tu... ? » s'explique à merveille dans la bouche de la mère, qui parle pour elle et son mari.

Tous les détails de la scène s'enchaînent donc et sont d'une limpidité parfaite, si l'on suppose l'erreur si facile que nous attribuons au traducteur. On ne saurait exiger de preuve plus topique que l'original du livre de Tobit était rédigé en hébreu.

ISRAEL LÉVI.

QUELQUES CITATIONS DE L'ECCLÉSIASTIQUE

1. *Le Testament de saint Ephrem.*

Dans son Testament, rédigé en vers — et que M. Rubens Duval vient de rééditer[1], — Ephrem, recommandant qu'on l'inhume avec les étrangers, attendu qu'il a été un étranger lui aussi, ajoute ces mots : « Car tout oiseau aime son espèce, et l'homme celui qui lui ressemble » דכל עופא לגנסה רחם [2] וברנשא לדדמא לה.

Ce dicton est emprunté à la Sagesse de Ben Sira (XIII, 14), tout comme une autre pensée qui se lit un peu plus haut : « Celui qui ne s'honore pas lui-même, personne ne l'honore » דמן דלנפשה לא מיקר לה עלמא לא מיקר לה (= X, 28). Or ce qui est curieux, c'est que la citation du verset XIII, 14, de Ben Sira ne correspond pas exactement au texte original, ni aux versions, y compris le syriaque, qui le rendent fidèlement, mais s'en écarte par des variantes qui se rencontrent dans la citation du même passage qu'en fait un rabbin babylonien (IVe siècle)[3]. L'original, en effet, porte : כל הבשר יאהב מינו וכל אדם את הדומה לו « Toute *chair* aime son espèce, et tout homme celui qui lui ressemble », et la Peschito : כל בסר נרחם גנסה וברנשא לאינא דדמא לה « Toute chair aime son espèce, et l'homme (le fils de l'homme) celui qui lui ressemble », tandis que d'après ce rabbin, Rabah b. Mari, le texte est ainsi conçu : כל עוף למינו ישכון ובן אדם לדומה לו « Tout *oiseau* de-

[1] *Journal Asiatique*, septembre-octobre 1901, p. 234 et suiv.

[2] Dans deux manuscrits נסף.

[3] *Baba Kamma*, 92 *b*. Ce rabbin prend ce dicton pour un verset des Hagiographes. Les Tosaphot disent à ce propos : « Pareil verset est inconnu à la Bible, mais peut-être est-il emprunté à Ben Sira. »

meure (?) près de son espèce, et le fils de l'homme près de celui qui lui ressemble. »

La rencontre de la même variante dans deux textes différents émanant, l'un d'un Syrien chrétien, l'autre d'un Babylonien juif, ne saurait être mise sur le compte du hasard. Elle révèle vraisemblablement l'existence d'une autre recension de l'Ecclésiastique ; elle montre, en même temps, que les variantes de ce livre qui se remarquent dans les citations du Talmud ne doivent pas toujours être attribuées à l'infidélité de la mémoire des rabbins.

La variante qui nous occupe peut, d'ailleurs, se défendre ; elle est plus élégante que la leçon reçue : les deux hémistiches, au lieu de se répéter, sont les deux termes d'une comparaison.

2. *Le Targoum Schéni d'Esther.*

Le ch. L de l'Ecclésiastique est consacré au portrait du grand prêtre Siméon. L'auteur le compare tour à tour aux astres, aux phénomènes les plus riants de la nature, aux métaux les plus précieux. Cette peinture a beaucoup frappé, semble-t-il, les lecteurs ; c'est ainsi qu'un poète juif, voulant célébrer l'éclat dont était autrefois revêtu le grand prêtre accomplissant les rites du Kippour, a suivi le même plan et s'est inspiré de ce modèle. Voici une autre imitation de ce morceau qui n'a pas encore été signalée. Dans le *Targoum Schéni d'Esther*, qui ne se contente pas de paraphraser le livre d'Esther, mais qui enrichit l'original de midraschim de toute sorte, il est dit que Salomon se fit représenter auprès de la reine de Saba, débarquant dans ses États, par l'illustre Benayahou, fils de Yoyada. L'ambassadeur paraissait si imposant que la malheureuse femme le prit pour le roi lui-même. Il était doué d'une beauté qui est ainsi décrite : « Il ressemblait à l'aurore apparaissant à l'heure du matin, à l'étoile Vénus scintillant parmi les étoiles, au narcisse dressé près de canaux d'eau. » דמי לשפרפרא דנפיק בעדן צפרא ודמי לכוכב נוגהא דמנהיר וקאים ביני כוכביא ודמי לשושנה דקאים על פרצידי דמיא. Ce sont à peu près les images employées par Ben Sira dans le portrait du grand-prêtre : « Comme l'étoile qui brille entre les nuages... et comme le narcisse près des ruisseaux d'eau » (L, 6 7) : ككوكب אור מבין עבים... וכשושן על יבלי מים. L'auteur de ce Targoum — et j'en suis flatté — donne raison à mon explication[1] du mot אור, qui avait été pris par mes prédécesseurs pour un substantif, « lumière »[2], car מנהיר répond

[1] Voir *Revue*, t. XXXVII, p. 216, et mon *Ecclésiastique*, t. II, p. 208.

[2] Ainsi ont fait également les traducteurs grec et syrien. Les LXX et la Peschito

à אור. Mais ce qui est digne de remarque, c'est que cet auteur se rencontre avec la Peschito pour le mot נוגהא (איך כוכב נוגהא). Dans le syriaque, ce mot est la traduction de אור, traduction semblable à celle du grec, ἑωθίνος « matinal » (cf. Daniel, VI, 20)[1]. Il ne faut pas penser à un emprunt fait à la Peschito, car pour le verset 6 la ressemblance cesse (en syriaque : איך שושנת מלכא על מבועי מיא « comme le narcisse royal près des sources d'eau »)[2].

3. *Le livre de Tobit.*

Les commentateurs du livre de Tobit (voir, entre autres, Fritzsche) ont généralement signalé les emprunts fréquents que l'auteur de ce roman fait à l'Ecclésiastique. Maintenant que nous possédons l'original de cet ouvrage, nous pouvons constater que ces citations sont faites d'après l'hébreu, et non d'après le grec. En effet, on lit au ch. IV, 3 : καὶ μὴ ὑπερίδῃς τὴν μητέρα σου, τίμα αὐτὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου « N'abandonne pas ta mère, honore-la tous les jours de ta vie. » Cette phrase est la transposition de ce verset de Ben Sira : בני התחזק בכבוד אביך ואל תעזבהו כל ימי חייך « Mon fils, persévère dans l'action d'honorer ton père, *et ne l'abandonne pas tous les jours de ta vie.* » Or, le traducteur grec, au lieu de תעזבהו « abandonner », a lu תעצבהו « chagriner ». Il faut donc que l'auteur de Tobit ait connu l'original. Il est vrai qu'un peu plus loin, il dit aussi : « et ne l'afflige pas », mais ces mots peuvent correspondre à אל תכלים, qui vient dans l'hébreu justement à la suite.

Un des plus curieux emprunts à Ben Sira est le fameux passage (IV, 15) : καὶ ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς « ce que tu détestes, ne le

des Proverbes (et naturellement, à sa suite, le *Targoum*) se sont mépris de la même façon sur הולך ואור (Prov., IV, 18), faisant de אור un substantif.

[1] En syriaque נוגהא a également le sens de Vénus.

[2] Puisqu'il est ici question du *Targoum Schèni*, j'en profite pour signaler un passage curieux de ce livre à mes savants confrères, MM. Bacher et Krauss, qui ont bien voulu s'occuper de mon hypothèse sur le mot Bari dans la Pesikta Rabbati (voir *Revue*, XXXII, p. 278), le premier pour l'approuver, le dernier pour la combattre. On y lit, à propos du ch. I, 2 : והוה ירמיה ספיד ובכי ומיליל על בית ישראל דאזלין בשביה ומהלכין בגלותא ערטילאין וטעינין חלא על צואריהון אינון ומלכיהון ורברבנהון ושולטוניהון עד דמטון לאתרא דשמיה בית כורו ואפיקו לבושין ואלבישו יתון « Jérémie se lamentait, pleurait et gémissait sur les enfants d'Israël (litt. la maison) qui allaient prisonniers, en captivité, tout nus et portant du sable sur leurs cous, eux, leurs rois, leurs princes et leurs chefs. Ils arrivèrent en un endroit appelé Bet Khouro ; là on leur apporta des vêtements et on les couvrit. » Cette anecdote est sans conteste le résumé de celle que raconte la Pesikta. On sait d'ailleurs que le Targoum est une œuvre très récente, Zunz en place la composition au XIe siècle. Quant au nom de la ville, il a été estropié ; en tout cas, il ne correspond à rien.

fais à personne. » La pensée provient de ce verset de l'Ecclésiastique, XXXI, 14 : דעה רעך כנפשך ובכל אשר [1] שנאת התבונן « Sache que ton prochain est comme toi, et considère ce que tu détestes. » Dans Ben Sira cette raison est invoquée pour détourner les convives de tout acte de gloutonnerie qui déplairait au voisin. Or, ce qui montre bien que l'auteur de Tobit a imité ce passage, c'est que juste après ce conseil vient aussi une règle de frugalité et que dans la phrase qui précède, il dit : καὶ ἴσθι πεπαιδευμένος ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ σου « et sois un homme bien élevé dans tous tes actes ». Ce mot πεπαιδευμένος, comme Fritzsche l'a bien remarqué, signifie : « qui observe les règles de la bienséance ». Il correspond dans la traduction de Ben Sira (XXXI, 19; cf. XI., 29*d*, où il rend יסור) à נכון pris dans ce sens.

Du même coup, on voit que, si le précepte se rencontre dans la littérature grecque [2], ce n'est pas à cette source qu'a puisé l'auteur de Tobit. En tout cas, Hillel et les Évangiles ont singulièrement étendu la signification de cette sentence [3].

ISRAEL LÉVI.

UN FRAGMENT DU MAFTÉAH DE R. NISSIM SUR SANHÉDRIN

Rabbènou Nissim de Kairouan est, comme on le sait, l'auteur d'un commentaire du Talmud intitulé *Mafféah*. De cette œuvre on ne connaissait jusqu'ici que la première partie (sur *Berachot*, *Schabbat* et *Eroubin*), qui a été publiée par J. Goldenthal en 1845. Nous avons eu la bonne fortune de découvrir, dans les fragments de la gueniza qui nous appartiennent, un morceau de ce commentaire sur *Sanhédrin*, 16 *a-b*.

[1] D'après la variante.

[2] Voir Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, I, p. 274 et s.

[3] Un moraliste juif du moyen âge, Juda le Pieux, en fait un commandement positif : אם בייש חבירו ולא שמע אדם ולא נשמע הדבר לחוץ הרי יתכן ודומה למי שגזל לחבירו ממונו והשיב לי מיד קודם שלא היה צריך צערו מעט מכל מקום עבר על ולא תגזול ועל ואהבת לרעך כמוך ועל דסני לך לחברך לא תעביד « Celui qui a offensé quelqu'un, même si personne n'en a rien entendu, ressemble à celui qui, immédiatement après avoir volé à son prochain, lui restitue l'objet, avant même que le propriétaire en ait eu besoin : il a beau n'avoir causé qu'un léger dommage, il a enfreint les commandements : « Tu ne voleras pas », « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », « Ce que tu détestes, ne le fais pas à autrui. » *Séfer Hasidim*, éd. Wistinetzki, p. 54, § 87.

Il n'est pas seulement intéressant parce qu'il montre que le commentaire de Nissim s'étendait aussi sur *Sanhédrin*, mais par les lumières qu'il fournit sur le travail des Yeschibot, c'est-à-dire des Académies babyloniennes. Il dit, en effet, que le passage dont il s'occupe était altéré dans tous les exemplaires, mais qu'il a été corrigé par ces Académies, et Nissim reproduit leur leçon. Ces altérations, nous pouvons nous en rendre compte, car ce sont celles qui distinguent les éditions du Talmud. D'une part, le verset de I Chr., XXVII, 34, y est transcrit contrairement à la leçon de la Massora : au lieu de יהוידע בן בניהו, on y lit : ב׳ בן י׳ ; d'autre part, le commentaire du verset y est bouleversé et amputé. Haï Gaon, dans une Consultation, dit que la leçon conforme à celle de la Massora est celle de tous les rabbins et qu'il faut rectifier les exemplaires qui lisent autrement [1]. Il se peut que la correction des Académies babyloniennes ait porté sur ce détail, mais il est plus vraisemblable qu'elle visait surtout l'agencement et la teneur des commentaires sur le verset, car c'est précisément l'ordre et la teneur de ces commentaires ainsi rectifiés que R. Nissim expose au long dans la suite. La leçon des Académies est celle qu'ont adoptée R. Tam et le ms. du Talmud de Munich [2] ; mais ce n'est pas celle qui a prévalu.

On a prétendu, comme on le sait, que le commentaire de Nissim avait été rédigé en partie en arabe [3]. On serait tenté de trouver dans notre fragment la confirmation de cette hypothèse, car la suscription est conçue partiellement en arabe : מן פירוש אלפרקין אלאולין « du commentaire des premiers chapitres ». Mais la conclusion ne peut se soutenir, car l'entête est l'œuvre de celui qui a extrait ce morceau de l'ouvrage de Nissim.

ISRAEL LÉVI.

לרבינו נסים ז"ל מן פירוש אלפרקין אלאולין מן סנהדרין [4] דאמ׳ רב הונא [5] בר ביזנא אמ׳ ר׳ שמעון חסידא כינור היה תלוי למעלה ממיטתו של דויד כיון שהגיע חצות לילה היתה רוח צפונית מנשבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד דויד ועוסק בתורה עד שיעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו עמך ישראל צריכין פרנסה אמ׳ להן לכו והתפרנסו זה מזה בשוק אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא

[1] Voir *Dikdoukè Soferim*, *ad loc.*

[2] Voir sur tout cela les notes de Rabinowicz, *Dikd. Sof.*, *Sanhédrin*, p. 29 et 30.

[3] Voir Rappoport, *Biccourè Haïttim*, 1831, p. 70.

[4] *Sanhédrin*, 16 *a-b*.

[5] Dans les éditions ר׳ אחא et dans le ms. de Munich ר׳ חנה.

מחוליתו פיר׳ שמענו בו שני פירושים האחד כי החופר בור אם החזיר העפר שהוציא ממנו לתוכו אינו מתמלא עד שיוסיף בו עפר אחר[1] והשני כי הבור אם ירד עליו המטר מן השמים אינו מתמלא מן המטר שיכנס אליו מפיו עד שתמשוך אליו אמת המים מבחוץ[2] אמ׳ להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד כלומ׳ צאו ופשטו יד בערי הגויים אשר סביבותיכם והתרוחו מן הבזה ומן השלל וזו היא מלחמת הרשות וא׳ע׳פ׳ שנתן להם דויד רשות לצאת ולהלחם אין יוצאין עד אשר מתיעצין באחיתופל ונמלכים בסנהדרין ונשאלים באורים ותומים ואמ׳ רב יוסף מהאי קרא ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו וג׳[3] שמועדה זו עיקרה במסכת ברכות פרק א׳[4] ומשובשת היא בכל הנוסחאות ואנו תיקננודה מנוסחי הישיבות והנה אנו כותבין הגירסא כפי מה שתיקנו הישיבות אמ׳ רב יוסף מהאי קרא ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו[5] ואביתר ושר צבא למלך יואב. אחיתופל זה יועץ וכן הוא אומר ויעצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש בדבר האלהים, יהוידע בן בניהו זו סנהדרין[6] וכן הוא אומ׳ באביו ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ולמה נקרא שמם כריתי ופליתי כריתי שכורתין דבריהן פליתי שמופלאין דבריהם, ואביתר אילו אורים ותומים [ולמה נקרא שמם אורים ותומים אורים שמאירין את דבריהם ותומין שמשלימין את דבריהם][7] ואחר כך שר צבא[8] למלך יואב פיר׳ בא רב יוסף להביא טעם מן הפיסוק לדברי רב הונא בר ביזנא שאמר מיד יועצין באחיתופל ונימלכים בסנהדרין ונשאלים באורים ותומים אמ׳ לך רב יוסף מנין אנו למדים שעושין כן מהאי קרא ואחרי אחיתפל וג׳ דרש הפסוק מילה מילה אמ׳ לך מכיון שכתוב אחיתפל מיכאן אתה למד שמתיעצין באחיתופל כדכ׳ ויעצת אחיתפל וג׳ וכיון דכתי׳ ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו מיכאן אתה למד עוד שהיו נמלכין בסנהדרין כי יהוידע בן בניהו היה ראש על הסנהדרין כדכתי׳ באביו ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי והכרתי והפלתי הם הם סנהדרין ולמה נקרא שמם כריתי ופליתי כריתי שכורתין דבריהן פליתי שמופלאין דבריהן וגם כיון שהזכיר בפסוק אביתר אחרי יהוידע ואחיתופל למד מזאת שא׳ע׳פ׳ שנתיעצו באחיתפל ונימלכו בסנהדרין אי אפשר שלא ישאלו באורים

[1] Dans *Berachot*, 4 *a* (éd. Wilna), *Maftéah*, 12 *b*, Nissim ne donne que cette explication, qui est empruntée à R. Hananel (voir le commentaire de ce dernier sur *Sanhédrin*, éd. Wilna).

[2] Cette explication provient également de R. Hananel, qui la rapporte lui-même comme déja connue.

[3] I Chron., XXVII, 34.

[4] *Berachot*, 3 *b*; cf. 59 *a*.

[5] Conformément à la Massora et contrairement aux éditions, qui portent : ב׳ בן י׳.

[6] Editions : ובניהו בן יהוידע זו סנהדרין אביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר ובניהו בן יהודע על הכרתי ועל הפלתי ולמה נקרא שמן כרתי ופלתי כרתי שכורתין דבריהן ופלתי שמופלאין מעשיהן ואחר כך שר הצבא למלך יואב.

[7] Les mots mis entre crochets manquent dans les éditions.

[8] Et non הצבא, conformément à la Massora.

ותומים כי אביתר הוא היה נושא האיפוד שיש בו האורים והתומים בימי דוד כדכתי׳ ויאמר דוד אל אביתר הכהן בן אחימלך הגישה האיפוד ויגש אביתר את האיפוד אל דוד וישאל דוד בי״י לאמר וג׳ וכיון שדרש למעלה למה נקרא שמם שלסנהדרין הכריתי והפליתי הוצרך עוד לדרוש בכאן למה נקראו אבני האיפוד אורים ותומים ואמ׳ לך אורים שמאירין את דבריהם ותומים שמשלימין את דבריהן ואחר כך ושר צבא למלך יואב כלומ׳ מאחרי שמתיעצין ונימלכין ונשאלין אחריו יצא יואב עם הצבא לפשוט בגדוד הרי למדתה מן השמועות הללו שלא היו יוצאין...

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS DE MAJORQUE

Les horribles massacres qui frappèrent, en 1391, les Juifs dans presque toutes les villes de l'Espagne, traversèrent aussi la mer. Le 2 août[1] l'orage se déchaîna sur Palma, capitale de Majorque : 300 Juifs furent égorgés, 800 se réfugièrent, grâce à la protection du gouverneur de l'île, dans la forteresse royale ; le reste accepta le baptême : tel est le récit d'un contemporain, Hasdaï Crescas, et son témoignage concorde avec les chroniques espagnoles. Parmi ceux qui avaient trouvé un asile dans la forteresse et qui ne s'embarquèrent pas, à la faveur de la nuit, pour les États barbaresques, la plupart quittèrent la foi de leurs pères. Comment se fait-il que les Juifs de Majorque embrassèrent en si grand nombre le christianisme ?

Bien des éléments impurs s'étaient établis dans l'île de Majorque pendant le cours des années. Les plaintes du rabbin Isaac ben Schéschet[2] et d'autres, sur ce que les Juifs de Majorque se distinguaient par leur humeur batailleuse et sur ce qu'il y avait parmi eux un grand nombre de délateurs, sont confirmées par plusieurs documents et témoignages tout récemment mis au jour par l'infatigable P. Fidel Fita et le savant Majorquin D. Gabriel Llabrès.

Il s'était établi là des Juifs vagabonds des deux sexes qui, par

[1] La date du 2 août donnée par Salcet dans Villanueva, *Viaje literario*, XXI, p. 224, concorde avec l'indication de Crescas dans son épître (*Schevet Jehuda*, ed. Wiener, p. 129) : לחוף ימים משם פשטה הנגע בקהלות מיורק״ה העדינה ישכון (יום) ר״ח אלול באו בה ; la néoménie d'Eloul tombait le mercredi 2 août. Dans Salcet il faut lire mercredi, au lieu de vendredi.

[2] Consultations d'Isaac b. Schéschet, nos 61, 375.

perversité ou à l'instigation d'autres individus, semèrent dans la communauté la haine et la division, et qui, par méchanceté, par envie ou par cupidité, dénoncèrent aux autorités ou accusèrent faussement des Juifs honorables, de réputation intacte et d'excellente conduite [1]. Sur les observations des représentants de la communauté, le roi Don Sanche ordonna (le 21 juillet 1319 et de nouveau le 3 août 1324) que de semblables dénonciations ne seraient pas admises et que les perturbateurs et les délateurs seraient expulsés. Aux termes du décret du roi Don Pedro, rendu le 7 mars 1344, la loi du talion serait appliquée à tout Juif et à toute Juive qui aurait intenté une fausse accusation contre un Juif ou une Juive [2].

En matière de religion, la majorité des Juifs de Majorque professait l'indifférentisme le plus absolu. Enorgueillis par leurs richesses, ils ne se souciaient guère des prescriptions religieuses. Lorsque la terrible catastrophe du 2 août 1391 les atteignit, les conseillers leur promirent de leur donner, s'ils embrassaient le christianisme, une grosse somme d'argent, de sorte qu'ils seraient délivrés de tous les soucis matériels. Le grand Conseil ratifia cette promesse : vingt mille livres seraient comptées aux néophytes sur les fonds de la communauté. Les Juifs acceptèrent le marché. Lorsqu'ensuite, après le baptême, ils demandèrent l'accomplissement du contrat et le payement de la somme promise, les conseillers nouvellement nommés traînèrent l'affaire en longueur ; à la fin, non seulement ils refusèrent de payer la somme, mais ils repoussèrent la requête des intéressés, qui demandaient qu'il leur fût délivré une copie du contrat.

Les néophytes firent une dernière tentative : par l'entremise de leurs représentants, Miguel Gracia, qui avait été le chef de la communauté sous le nom de Bonsenyor Gracia, et Antonio Augusti, ils firent appel, le 14 mars 1392, au gouverneur de l'île, D. Francisco Çagarriga, parrain de Maymon Xullel, gendre du médecin Léon Mosconi. Ils lui exposaient que la ville leur avait promis, à eux et à d'autres « bons Juifs », de

[1] ... Ad nostram notitiam pervenisse quod ad civitatem et regnum Majoricarum concurrunt passim Judei et Judee vagabundi, qui propter malitiam aut negligentiam aut per alios inducti, ponunt discordias et inimicitias inter judeos nostros dicte aljame. *Boletin de la real Academia de Historia*, XXXVI, 133 et suiv. *Ibid.*, p. 143 : Significaverunt nobis fideles nostri... quod nonnunquam aliqui judei, vilis conditionis et fame, sive ex causa malivolentie sive invidie aut ut ex timore hujusmodi facilius extorqueant pecuniam ab eisdem, contra alios judeos bone fame et conditionis laudabilis invehentes, accusant et diffamant coram nostris officialibus in nostris curiis dictos probos judeos et bonos in eorum magnum vituperium et jacturam.

[2] *Boletin*, XXXVI, 276 ; cf. aussi 281 sq.

leur compter, s'ils se convertissaient au christianisme, vingt mille livres, ainsi qu'il ressortait nettement des livres du conseil de la ville. Mais comme la ville refusait maintenant de leur délivrer une copie de l'arrêt du conseil, ils priaient le gouverneur d'enjoindre à la ville de s'exécuter [1]. La démarche resta infructueuse. Les Juifs attirés au baptême par l'appât de l'argent n'obtinrent pas la copie de l'arrêt et encore moins la somme promise.

Comme représentants des convertis figuraient dans cette requête : Miguel Gracia, déjà mentionné, Pedro Salvador ou Maymon Faraig, Juan Amat ou Mahaluf Faquim, Juan Fontcuberta, qui portait comme Juif le nom de Jacefo (Joseph) Alatzar et qui acheta Sèder Moëd et d'autres ouvrages de la bibliothèque de Mosconi [2], Juan Bo ou Bonjach Mani, Antonio Abraham Sesportas, Berenguer de Requesens, Gabriel Fuster ou Moxi (Mordechai) Natiar (Nagar) [2], Pedro Fuster, fils de Maimon Natiar, Miguel Fuster et Juan Fuster, qui appartenaient aussi à la famille Natiar, Manuel Fontcuberta ou David Dauha, et Galceran de Requesens ou Struch Saydo [3].

Les descendants de ces convertis, qui n'étaient pas appelés Marranes comme en Espagne, mais Chuetas, existent encore aujourd'hui et portent les noms qu'il y a plus de 500 ans, les aristocrates de l'île donnèrent aux néophytes. L'un d'eux, M. Ricardo Fuster Villar, répondit l'année passée à la question de l'origine du nom « Chueta [4]. » Comme les chrétiens ne cessaient pas de les railler, les con vertis firent parade de manger de la viande de porc (chuya). De là le nom de Chueta, qui est un diminutif de Chuya [5]. Longtemps ils furent exposés à toutes les vexations et à tous les mauvais traitements. C'est seulement Charles III qui défendit d'appeler Chuetas les descendants des Juifs de Majorque. Ils restèrent cependant les « hijos de la Calle », « les individus de la juiverie ». En 1857 parut encore contre eux un ouvrage, *La Sinagoga Balear*, *Historia de los judios de Mallorca* por Juan

[1] ... En temps que los desus nomenats e altres, qui scampats eren de la cruell distruccio del (Calle) habitaven en lo castell reyal de Mallorques sots guarda de la proteccio del dit senyor Rey e de vos, molt honorable Mosser lo governador, que si los desus nomenats et altres bons juheus se feyen christians, que la dita ciutat pagaria en descarrech de lurs deutes vint milia lliures de reyals de Mallorques de menuts, segons que clarament apar per la determinatio del consell. Extrait des *Archivo de la Audiencia*, dans *Boletin*, XL, 152 et suiv.

[2] Voir *Revue*, XL, p. 168 sq.

[3] *Boletin*, XL, p. 154.

[4] *Alrededor del Mundo*, *Revista ilustrada*, año II, nº 56, p. 622.

[5] Kayserling, *Gesch. der Juden in Navarra, den Baskenländern und auf den Balearen*, p. 180 p

de la Puerta Vizcains (Valencia). Mariano Aguiló, le défunt bibliothécaire de l'Université de Barcelone, disait à un de mes correspondants de cette ville que ce livre; qui énumère les noms des Juifs condamnés jadis au supplice du feu, fut écrit pour extorquer de l'argent aux descendants de ceux-ci; mais l'auteur en fut pour ses frais: « les individus de la Juiverie » firent retirer en secret tous les exemplaires de l'ouvrage. Il n'en manque que trois que l'on paierait fort cher si on les trouvait.

M. Kayserling.

UN OUVRAGE INCONNU D'UN SAVANT ITALIEN

Le médecin Yehiel ben Yekouthiel ben Benjamin, de la famille d'Anaw de Rome, qui, outre la médecine, cultivait la littérature, fut aussi un poète synagogal et écrivit un ouvrage de morale *Maaloth ha-Midot*, intitulé aussi *Beth Middot*[1]. Mais, à ma connaissance, personne n'a encore remarqué qu'il composa, en plus de ce traité de morale pratique, un petit livre sur les règles de l'abatage. Cet écrit s'est conservé en manuscrit dans un recueil qui se trouve à la Bibliothèque épiscopale de Tolède. Il contient sept pages et a pour titre : פיס קיהלכות שחיטה שחיבר ר׳ יחיאל בר יקותיאל בר בנימין.

Dans l'introduction de cet ouvrage, comme dans celle de son Ethique, l'auteur n'est pas tendre pour ses contemporains, surtout pour les rabbins, qui, dans leurs ouvrages, imposent au peuple des aggravations aux règles, mais qui se permettent à eux-mêmes ce qu'ils défendent au peuple. Il leur reproche de bien vivre aux frais de leurs communautés, mais d'être introuvables, dès qu'on leur demande un service. Voici le texte de cette introduction :

שמעתי את תלונות בני ישראל אשר המה מתרעמים ומתלוננים על אנשי השכל המבינים לאמר איה השכל בעלי החכמה רבי התבונה יודעי לקח וסברה מבינו מדע לומדי התורה קריאי העדה אנשי השם הרבנים

[1] On peut voir sur lui : Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 351; Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien*, p. 196 sqq.; Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, 393 sqq.

הקפאים על שמריהם ויושבים שאננים הרודים בעם כשרים וסגנים ומהברים ספרים ומקילים על עצמן ומחמירים על אחרים ועיקר תלמודם בשחיטת חולין ומנחתם ונסכיהם לפרים ולאלים ומתחננים המיד לאל להיות אמריהם לרצון לשחוט עניי הצאן ומברכים ומודים לבורא דיק וחלד שור או כשב או עז כי יולד להפשיט עורה מעליהם ולאכול את טוב חלביהם ולפעמים אם יקרא אחד מהם לשחוט החרש יחרש ויעשה עצמו כחרש כאן בסתם כאן במפרש.

L'auteur termina son ouvrage le 10 janvier 1275, comme il est dit à la fin : נשלמו פיסקי הלכות שחיטה בליל ה' בי"א ימים לחדש שבט שנת חמשת אלפים ושלשים וחמשה לב"ע שהם שנת אלף ושש? ומאתים לחרבן הבית הגדול. Dans le même recueil manuscrit se trouvent aussi des פיסקי הלכות שחיטה אשר חיבר ר' אברהם בר יואב. C'est probablement cet Abraham bar Joab qui était, au commencement du XIe siècle, membre du collège rabbinique de Rome [1].

M. Kayserling.

UN DROIT PERÇU SUR LES JUIFS ÉTRANGERS

VENUS EN FRANCE AU XVIIe SIÈCLE

Au cours de recherches que nous sommes en train de faire aux Archives communales de Marseille, nous avons eu la bonne fortune de trouver les deux lettres que nous publions aujourd'hui. Elles sont dans un énorme Registre, formé de quarante-six cahiers, sur lesquels ont été transcrites les lettres écrites par l'Administration municipale de Marseille de 1640 à 1669. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer ici toute l'importance que peut avoir un semblable recueil pour l'histoire générale de Marseille au XVIIe siècle, puisque la vie municipale, politique et commerciale de la ville y est ainsi rapportée au jour le jour. Ce qui nous occupe pour le moment, c'est de déterminer quelle contribution ces lettres peuvent apporter à l'histoire des Juifs en France au XVIIe siècle.

L'une de ces lettres est datée du 13 novembre 1658, la seconde du 15 décembre de la même année. Elles sont écrites toutes deux

[1] Vogelstein-Rieger, *op. cit.*, I, 356 sqq.

par les Consuls de Marseille aux Consuls-Gouverneurs de la ville d'Arles. Elles ont toutes deux un objet identique.

Par la première, les Consuls de Marseille transmettent aux Consuls d'Arles, en leur demandant de s'employer activement pour leur faire obtenir justice, la plainte de deux Espagnols qui, passant à Saint-Martin-de-Crau pour se rendre en Italie, ont été arrêtés et dépouillés de leur argent par un nommé Lévy, « sous prétexte qu'ils étaient Juifs ». Ce qui aurait permis audit Lévy d'agir ainsi, à l'égard de ces deux voyageurs, c'est qu'il « *a certain droit à prendre sur les Juifs étrangers qui passent en France* ». Ce n'était pas d'ailleurs son coup d'essai : déjà, quelques jours auparavant, il avait dépouillé un autre gentilhomme espagnol, qui en avait porté plainte aux Consuls de Marseille ; mais, comme il se trouvait alors à Marseille même, les Consuls étaient intervenus et lui avaient fait restituer à sa victime tout l'argent qu'il lui avait enlevé.

La seconde lettre rend compte d'un troisième fait analogue, qui se serait passé sur la route d'Arles à Marseille, successivement à Saint-Martin-de-Crau, puis à Saint-Chamas, et dont aurait été victime une caravane de marchands français, espagnols et portugais, sous le même prétexte qu'ils étaient Juifs, alors qu'ils ne l'étaient pas.

Nous pouvons tirer de tout cela un certain nombre de conclusions intéressantes.

La première, c'est que, en dépit des Edits royaux interdisant aux Juifs de séjourner en France, l'usage avait apporté quelques adoucissements à la rigueur des prescriptions des ordonnances. La royauté française, toujours besoigneuse, avait, moyennant finances, accordé aux Juifs étrangers le droit de passage. La chose est formellement établie par nos documents. Ils représentent tous deux le sieur Lévy comme ayant « certain droit à prendre sur les Juifs étrangers qui passent en France ». Ce droit est un *droit royal,* dont le sieur Lévy aurait été le fermier, le prélevant au nom même du Roi. En effet, la lettre du 15 décembre montre des gens à cheval poursuivant, dès leur sortie d'Arles, les six marchands qui ont porté plainte, et l'un des cavaliers, après avoir atteint et saisi la bride du cheval de l'un d'entre eux, « lui faisant commandement de la part du Roi d'arrêter, sous prétexte qu'ils étaient Juifs et qu'ils avaient commission dudit Lévy ». Les voyageurs réussissent à échapper, mais, le lendemain, ils sont atteints à Saint-Chamas, « par lesdits hommes à cheval avec des fusiliers à pied », et leurs valises sont saisies « après y avoir fait quelques procédures ». Le nom du Roi invoqué pour que la petite troupe

s'arrête à la réquisition de ceux qui les poursuivent, les procédures qui suivent la saisie de leurs bagages, indiquent bien que les hommes qui agissent par mandat de Lévy sont réellement investis d'une sorte de mandat public.

Les lettres ne nous disent malheureusement pas en quoi consistait exactement le droit de passage perçu sur les Juifs étrangers. Son acquittement entraînait-il le droit de séjourner en France pendant un intervalle de temps fixé d'avance avec le droit d'y faire du commerce ? ou bien, les Juifs étrangers qui satisfaisaient aux exigences du fermier acquéraient-ils seulement le privilège de traverser la France pour se rendre d'une frontière à l'autre ? C'est ce que, pour le moment, il ne nous est pas possible d'établir.

Du moins, nous sera-t-il permis de croire que, du moment que les documents nous parlent du droit perçu « sur les Juifs étrangers passant en France », c'est qu'il y avait en France des Juifs qu'on ne considérait pas comme des étrangers et qui étaient exempts, sinon de tous les droits, du moins de celui qui était perçu sur leurs coreligionnaires de l'étranger. Ce qui, à notre avis, nous paraît justifier notre hypothèse, c'est le nom même du personnage qui percevait ce droit et contre lequel sont dirigées les plaintes des Consuls de Marseille. La lettre du 13 novembre 1658 l'appelle *Lévy ;* celle du 15 décembre, l'appelle *de Lévy* la première fois, et simplement Lévy, une seconde fois dans le cours de la lettre. Il ne paraît pas que le doute puisse être possible : c'est très probablement d'un Juif qu'il s'agit.

Ce qui permettrait encore de le supposer, c'est la facilité avec laquelle les Consuls de Marseille se sont rendus aux raisons du premier plaignant. « Emus et touchés de compassion », disent-ils, « nous voulûmes approfondir cette affaire ; et, se trouvant, par bonne fortune, que ledit sieur Lévy était en cette ville, après l'avoir ouï, et reconnu qu'il n'a pas pu mettre la main sur lesdits deniers puisque véritablement ledit gentilhomme n'était point Juif, nous fîmes qu'il lui rendît une lettre de change de trois cents écus qu'il lui avait prise et qu'il lui en fît une autre en son propre pour les trois cents écus qu'il lui avait aussi pris en deniers... » D'habitude, quand un marchand, même Marseillais, avait à se plaindre d'un simple commis d'un fermier de droits domaniaux, on n'allait pas si vite en besogne. Les Consuls accueillaient bien la plainte de la victime, mais ils n'avaient aucune autorité pour régler le différend à sa satisfaction et il leur fallait souvent solliciter et attendre un arrêt du Parlement de Provence, et parfois même du Conseil du Roi. Le Registre de correspondance, auquel nous empruntons nos deux documents, est plein de preuves à

l'appui de ce que nous venons d'avancer. Il faut donc que le personnage, coupable de l'exaction, ait été de bien médiocre importance pour que les Consuls aient pu en user à son égard comme ils l'ont fait. Ils ne pouvaient avec tant de hâte prendre contre lui même la défense d'un étranger, que parce qu'il ne comptait pour ainsi dire pas, étant mis hors de la loi commune par sa qualité de Juif.

Il n'en est pas moins intéressant à constater que, au milieu du XVIIe siècle, on tolérait la présence des Juifs à l'intérieur du royaume et que ces Juifs pouvaient devenir fermiers d'un impôt public.

AD. CRÉMIEUX,
Professeur agrégé d'histoire au lycée de Marseille.

DOCUMENTS.

I

Les Consuls de Marseille aux Consuls-Gouverneurs de la ville d'Arles.

13 novembre 1658.

Il y a quelques jours qu'un Gentilhomme Espagnol nous vint porter plainte que le sieur Lévy, qui a certain droit à prendre sur les Juifs étrangers qui passent en France, supposant qu'il était juif, lui avait pris l'argent et les lettres de change qu'il portait, ce qu'il attribuait à une pure volerie faite à un pauvre étranger. De quoi ayant été émus et touchés de compassion, nous voulûmes approfondir cette affaire; et se trouvant par bonne fortune que ledit sieur Lévy était en cette ville, après l'avoir ouï, et reconnu qu'il [n'a] pas pu mettre la main sur les dits deniers puisque véritablement ledit Gentilhomme n'était point juif, nous fîmes qu'il lui rendît une lettre de change de trois cents écus qu'il lui avait prise et qu'il lui en fît une autre en son propre pour les trois cents écus qu'il lui avait aussi pris en deniers.

Aujourd'hui, deux autres Espagnols, qui s'en allaient en Italie, nous sont venus porter une pareille plainte, nous disant que, étant à Saint-Martin-de-Crau, ledit Lévy, sous prétexte qu'ils étaient juifs, leur avait aussi pris et emporté tout leur argent, consistant en 57 pistoles pour un et 47 pistoles 18 piastres pour l'autre, et que, néanmoins, reconnaissant qu'ils étaient véritables Espagnols, même après les avoir visité à nu, touché de quelques remords, il leur avait rendu dix pistoles à chacun avec les dites 18 piastres et retenu tout le reste. Nous avons reconnu, par la sincérité de leurs discours, par

le témoignage d'un chevalier de Malte Espagnol qui les a accompagnés et par les lettres et dépêches qu'ils portent avec eux, que certainement ils n'étaient point juifs. Et cela a fait que, ayant eu les mêmes sentiments, et croyant que nous ne sommes pas seulement obligés de protéger nos citoyens, mais encore les pauvres étrangers qui viennent en cette ville sous la foi publique, que nous devons départir notre protection à ces deux comme à l'autre. Ne le pouvant pas faire de la même façon, vous aurez agréable que, attendu la résolution qu'ils ont prise pour demander justice, nous les accompagnassions de cette lettre pour vous prier, messieurs, comme nous faisons très effectivement, de vouloir leur départir votre autorité et protection pour avoir la justice qu'ils espèrent et qu'il vous plaise tenir la main à ce qu'on ne continue pas d'exercer semblables oppressions qui sont désagréables à Dieu et aux gens de bien, intéressent le commerce et peuvent mettre ce pays en mauvaise odeur parmi les étrangers...

II

Les Mêmes aux Mêmes.

15 décembre 1658.

Voici encore une nouvelle plainte contre le sieur de Lévy pour raison du don qu'il dit avoir sur les Juifs étrangers passant en France, qui nous a été portée par le sieur de Roche, marchand de Lyon, messire Gaspard Dominique du Grand de Valence, en Espagne, Pierre Napollon, fils de Frédéric, marchand audit Valence, ledit Frédéric fils de Pierre Napollon de cette ville, messire Gaspar Barbosa Velo prêtre, et Bernard Perero Pinto de Vieno en Portugal; lesquels de Roche, du Grand et Napollon étant partis ensemblement dudit Valence et ayant trouvé à Toulouse les dits Velo et Pinto, se seraient tous joints ensemble pour venir en cette ville, et, ayant passé en Arles, comme ils en partirent, ils furent suivis par quelques gens à cheval qui leur passèrent devant et les allèrent attendre à Saint-Martin-de-Crau où ils croyaient qu'ils devaient prendre logis. Mais comme ils virent qu'ils passaient outre, l'un des dits hommes à cheval, nommé Blanc, saisit la bride du cheval à un des dits Portugais, lui faisant commandement de la part du Roi d'arrêter, sous prétexte qu'ils étaient juifs et qu'il avait commission dudit Lévy. Mais s'étant les dits marchands mis en défense se seraient fait quitter et pris leur chemin vers Saint-Chamas où ils furent encore suivis par les dits hommes à cheval avec les fusiliers à pied. Auquel lieu de Saint-Chamas, le lendemain, lesdits marchands furent saisis avec leurs valises, après y avoir fait faire quelques procédures; mais ne leur ayant trouvé aucun argent, ils se firent donner par force audit de Roche, marchand de Lyon, 18 pistoles d'Espagne et lui prirent

encore ses deux pistolets, disant qu'il avait l'argent des dits marchands et qu'ils étaient juifs, comme encore prirent une pièce toile fine appartenant audit Pinto.

Et comme, Messieurs, nous avons reconnu, tant par leurs discours que par le témoignage de plusieurs marchands de cette ville dignes de foi et de créance qui négocient audit Valence et encore par les parents dudit Napollon, qu'il n'y a aucun des susnommés qui soit juif, nous avons cru être obligés d'accompagner de cette lettre le sieur de Roche qui s'en va à Arles pour demander justice de cette violence et oppression, et vous prier, comme nous faisons, de tout votre pouvoir, de lui vouloir départir votre autorité et protection afin qu'il ait la justice et la satisfaction qu'il espère. Vous savez très bien, Messieurs, le sort que cela peut faire à la bonne réputation et liberté du commerce de ce pays, ce qui nous fait espérer que notre prière ne vous sera pas désagréable...

BIBLIOGRAPHIE

WILHELM-GESENIUS' **Hebraeische Grammatik** vœllig umgearbeitet von E. KAUTZSCH, sieben und zwanzigste vielfach verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, 1902.

Nous avons parlé ici même de la 26e édition de la grammaire hébraïque de Gesenius, publiée par M. Kautzsch et qui a paru en 1896. Le fait qu'une 27e édition est devenue nécessaire au bout de six ans prouve combien cet ouvrage est estimé en Allemagne et ailleurs. Le succès qu'il continue à rencontrer tient, comme nous l'avons déjà dit, à la clarté avec laquelle les règles sont exposées, et aussi au juste milieu que l'éditeur sait conserver entre une grammaire élémentaire et une grammaire destinée aux spécialistes. Toutes les questions sont traitées d'une manière complète, mais sans développements excessifs.

M. Kautzsch s'efforce dans les éditions successives de son livre de le rendre d'un usage encore plus commode, en y apportant des améliorations dont on doit lui savoir beaucoup de gré. Dans l'édition présente les paradigmes avec les index et les fac-similés forment un fascicule séparé, qu'on peut consulter sans avoir à tourner les pages du livre. Les paragraphes et alinéas, d'après lesquels on cite habituellement la grammaire, sont marqués au haut de la marge extérieure, tandis que la pagination est placée au haut de la marge intérieure. Tous les titres des pages en indiquent le contenu au lieu de présenter des désignations générales.

Comme innovations de fond nous devons signaler une addition très utile, c'est celle d'un petit lexique des termes masorétiques (§ 17 *d-e*). Pour bien des lecteurs de la Bible ces termes sont souvent inintelligibles. Les paradigmes ont été augmentés d'un tableau des verbes ל״ה avec suffixes. L'index des mots ne contient plus seulement les expressions techniques, mais le fils de M. Kautzsch y a ajouté tous les mots hébreux expliqués dans le cours du livre, en notant, à l'aide de signes spéciaux, les formes douteuses ou fausses. Le fac-similé de l'inscription de Siloé est accompagné d'une belle phototypie, et un nouvel et excellent tableau des formes de l'al-

phabet hébraïque, en vingt-six colonnes, a été tracé par M. Lidzbarski, l'auteur bien connu du Manuel d'épigraphie sémitique.

M. Kautzsch a mis sa grammaire au courant des travaux de philologie sémitique qui ont paru depuis la dernière édition, et son ouvrage peut servir de répertoire pour les monographies grammaticales. Dans son avant-propos, M. Kautzsch dit qu'il a conscience de chercher toujours à apprendre. On peut rendre témoignage au savant professeur de Halle qu'il ne met aucun faux amour-propre à maintenir ses anciennes opinions. S'il m'était permis de faire un reproche à M. K., ce serait plutôt qu'il accepte trop facilement les nouvelles théories. Les racines ע"ע et ע"ו traitées comme bilitères, les segolés ramenés à des formes bivocaliques, le pronom אשר changé en démonstratif ne m'avaient pas paru constituer des progrès dans la 26e édition. Je ne puis pas non plus approuver les innovations de la 27e éd. concernant la métrique hébraïque, les désinences *î* et *ô* et l'explication des formes masculine et féminine des noms de nombre. Je crois aussi que la transcription du קמץ חטוף par *a* surmonté de *ŏ* est de nature à troubler les commençants et à les induire en erreur sur le son et l'origine de cette voyelle.

M. Kautzsch explique pourquoi il n'a pu introduire les changements de paragraphes et d'alinéas que quelques-uns, dont nous sommes, auraient souhaités: La grammaire de Gesenius est si souvent citée qu'il est impossible d'en remanier l'arrangement à chaque nouvelle édition. Cependant il semble désirable que les modifications de ce genre ne soient pas écartées pour toujours. On pourrait, par exemple, les exécuter au début de chaque série de dix éditions. Nous souhaitons de tout cœur à M. Kautzsch de voir paraître la trente-et-unième édition de son livre et nous réservons pour ce moment nos observations tendant à transposer des paragraphes et des alinéas.

Pour terminer les critiques d'ordre général, nous dirons que, lorsqu'il s'agit d'appuyer des règles incontestées, il ne semble pas nécessaire de citer de nombreux exemples, et que les citations douteuses devraient être reléguées dans les remarques et les notes. Par contre, il serait bon que les quelques exemples choisis fussent toujours accompagnés du texte hébreu. On regagnerait de la place en supprimant toutes les citations superflues.

Il nous reste à donner une série d'observations de détail, que M. Kautzsch voudra bien considérer comme une faible contribution à son excellent manuel grammatical de la langue hébraïque :

§ 2*s*. אָבִיר ne se rencontre pas, et il est possible que l'état absolu soit אַבִּיר comme l'état construit ; cf. גִּבִּיר. — *Ibid.*, *v*. תָּקַף ne se trouve pas avec le sens de אמץ.

§ 8*d*. Dans la *Revue*, t. XVIII, p. 123 et suiv., j'ai essayé de démontrer que la véritable prononciation des noms des voyelles était : פְּתָח, צֵרֵי, חִרֶק, קָמֶץ, חֹלָם, שֻׁרֶק et סְגוֹל. — Les noms שבר et קבוץ sont plus modernes et traduisent l'arabe כסר et ضمّ. Cependant la

Masora connaît un קבוץ פום opposé à מלא פום (Bacher, *Anfänge der hebr. Gramm.*, p. 16, note 6). — *Ib. o.* Dans מִשּׁוּפָתוֹ, dont la vraie racine est שׁוּף, il y a une sorte de *Qeré Ketib* (cf. מעוּזִּי, rac. עוז) et probablement aussi dans יוּקָד et יִרוּמִים. Les autres exemples de ו suivi de daguesch sont dus sans doute à des fautes de copistes.

§ 15 *f.* Comme les accents n'ont qu'une valeur *relative*, on ne peut pas dire que le petit zakéf ait *en soi* une plus grande force que le grand zakéf. — Le גרשׁ n'est jamais, que nous sachions, appelé קדמא. Les noms קדמא et אזלא désignent un même accent conjonctif, et, par suite d'une erreur, on a dit קדמא ואזלא pour אזלא וגרש.

§ 16 *d-f.* La règle générale du *mètèg* est qu'on le donne à *toute syllabe ouverte* séparée du ton au moins par un שוא נע. Cette règle réunit 1 *a*), *b*) α, δ et 2 *b*). — 1 *b*) β, γ, ζ vont ensemble ; de même 1 *b*) ε et 2 *a*).

§ 20 *b* : Mettre : Dans תִּבְרֶכְךָ le scheva du premier *kaf* est un scheva *medium* ; autrement il faudrait תִּבְרֶכֶךָ (non pas תִּבְרֶכְךָ). — *Ib.*, *f, g.* Il est plus correct de ponctuer מרחיק avec *petâh*. — *Ib.*, *k* : Le daguesch de הֻנָּה est étymologique ; en arabe *hunna* = *hum-na*. — *Ib.*, *m.* Le מ de משמני (Gen., XXVII, 28 et 39) paraît avoir été considéré par la Masora comme un préfixe et non pas comme la préposition מן. En fait, on attendrait מִמִּשְׁמַנֵּי, car שְׁמַנִּים n'existe pas. — מִשְׁלֹשׁ est sûrement un nom spécial ; autrement il faudrait שְׁלֹשָׁה.

§ 22 *c.* Ce n'est pas le daguesch virtuel qui permet de conserver une voyelle brève devant une gutturale, mais la nature même de la gutturale. Dans אֶחָד il n'y pas de daguesch virtuel, puisqu'en arabe le mot est *ahad* sans redoublement du *hêt*, et le pluriel est אֲחָדִים. — *Ib.*, *d.* Il aurait été bon de citer un exemple de *ă* pour *ŏ*, comme וַיָּנַח pour וַיָּנֹח (cf. *i*) et de remarquer que *jamais* une des gutturales ה, ח, ע n'est précédée, à la fin du mot, d'une voyelle brève autre que פתח. — *Ib.*, *e.* Il est à remarquer que les verbes à deuxième ou troisième gutturale ont souvent *é* au passé (en éthiopien c'est une règle absolue). — *Ib.*, *i.* Dans יֶחְבַּשׁ, נֶאְדָּר il y a dissimilation de la voyelle. Dans les verbes ל"ה, ה et ח prennent un סגול sous l'influence du *yod* final de la racine. — *Ib.*, *n.* Si des grammairiens ont parlé de שוא דגש et שוא רפה, cela doit signifier שוא suivi d'un דגש, שוא suivi d'un רפה. Mais quels sont ces grammairiens ?

§ 26 *l.* Il n'y a pas de daguesch virtuel dans le ח de אחים et de הַחִתּוֹת.

§ 29 *c* : L'influence du *vav* consécutif au passé n'est pas mentionnée. — *Ib.*, *g.* אַחֵר n'a pas de daguesch virtuel. — *Ib.*, *s.* Le changement de צרי en קמץ dans סֵתֶר, סָתֶר ; שֵׁבֶט, שָׁבֶט n'est pas indiqué.

§ 30 *h.* Il vaudrait mieux laisser de côté des racines aussi douteuses que קסס (קוס ?), קשׁשׁ et קשׁה, קדד. — La racine bilitère de נכס peut être נכ, comme dans נכי.

§ 32 *c.* Lire Ps., CXIX, [1]25.

§ 35 *b.* Les règles du דגש de מ après l'article sont inexactes et en

contradiction avec § 20 *m*, note. En fait, le daguesch est toujours conservé, excepté au participe du piél et du poual.

§ 36. בשלמי (Jonas, I, 7) n'est pas mentionné.

§ 37. איזה manque ici, comme dans § 137. — *Ib.*, *b*. Si מה venait de מת, le *tav* serait resté, comme il reste à l'état construit des noms. C'est seulement à la pause (cas le plus rare) qu'il aurait pu tomber. — *Ib.*, *d*. Les règles pour la vocalisation de מה peuvent être précisées : מָה se trouve toujours devant l'article ה (excepté Eccl., II, 12) ; il se trouve encore devant ה dans הֵמָּה, הֵנָּה et dans Hab., II, 18 ; Esth., I, 26 ; devant ע (en dehors de עָ) dans Gen., XXXI, 32 ; II Rois, VIII, 13. מֶה se trouve devant הָ, חָ, חֲ, עָ ; de plus dans Eccl., II, 22 ; devant ע dans Jos., VII, 25 ; II Sam., IX, 8. מַה se rencontre avec מקה devant הוא et היא (mais מָה הוא, Esth., VIII, 20) et devant ה (Gen., XXXI, 39 ; Job, XXI, 21). Les règles de מה sont applicables à במה (excepté I Sam., XIV, 36). — *Ib.*, *e-f*. Il est inexact que מָה (en dehors de לָמָּה) se trouve devant des non-gutturales. — *Ib.*, *g*. Il aurait fallu renvoyer à § 137 *c*.

§ 45 *b*. cf. 46 *a* ; 84 *a*, *c*. Il n'est pas prouvé que l'infinitif קְטֹל et les formes semblables viennent de *qutul*. Il est vrai que ces formes ne proviennent pas de *qutl*, mais la forme originelle est *qtul*.

§ 48 *c*. Il est inutile de supposer que le *a* du cohortatif vient de *an*. Ce peut être l'*a* du subjonctif, confondu avec le futur impératif. C'est plutôt *an* ou *anna* en arabe qui sont composés de *a* + *na* = נָא.

§ 49 *e*. C'est presque partout que l'on rencontre l'orthographe וָאָקֻם [et de même וָאָקֻם], ce qui prouve que la prononciation primitive était וָאָקֻם, וָאָקֻם. — *Ib.*, *k*. וקראה dans Jér., II, 2, et III, 12, est *milleél*, comme partout ailleurs. L'accent étant post-positif ne prouve rien. Il semble qu'en principe le ton ne recule pas lorsqu'il y a trois syllabes ouvertes : וְעָשִׂיתָ וְקָרָאתִי ; mais l'analogie a pu amener des exceptions, commme וְהֵבֵאתָ (Gen., XXVII, 10), וְנִמְצֵאתִי, etc.

§ 50 *c*. Il vaudrait mieux mettre קִטֶּלֶת avant קִטְלָה, qui est tout à fait exceptionnel. קִטֵּלָה aurait pu être signalé ; cf. 80 *e* ; 84 *a-s*. — *Ib.*, *f*. אָמוּן n'existe pas ; זָכוּר et אָחוּז sont probablement des araméismes (= דְּכִיר, אַחִיד) et peut-être aussi בָּטוּח (= רְחִיץ).

§ 52 *c*. Au lieu de fém. devant מה, lire neutr. ? — *Ib.*, *k* : Dans les exemples de piél intransitif il se peut que le חרק ait remplacé le קמץ et qu'il y ait eu primitivement le poual.

§ 53 *c*. חלם au hifil n'est pas intransitif dans le sens de « être sain » et cf. *o*. — *Ib.*, *f*. חטא au hifil n'est intransitif que dans le sens de manquer un but. — *Ib.*, *n*. Il aurait fallu noter que la première personne après le *vav* consécutif est presque toujours écrite sans *yod*.

§ 55 *b*. Mettre les exemples התגעשו et ויתגעשו pour le hitpoel. — *Ib.*, *f*. לוצץ peut être un adjectif de לוץ, comme עוכל de עוכל, שורר de שור, etc. Voir *Revue*, t. XXIV, p. 107, note 2, et XXXI, p. 276 ; Barth, *Semitic Studies*, p. 82 et suiv. Ces adjectifs ne sont pas men-

tionnés dans le chapitre des formes nominales. — *Ib.*, *k*. Le passé du hitpaél dans l'hébreu de la Mischna n'a pas *souvent*, mais *toujours* un *noun*.

§ 60 *b*. Nous avons déjà observé (*Revue*, XXXI, p. 133) que, en arabe aussi, on rencontre *nu'buduhum* pour *na'buduhum* (Fleischer, *kl. Schriften*, I, p. 98, cité par Noeldeke, *W.Z.K.M.*, 1894, p. 258). Il y a là encore un reste d'influence du suffixe primitif *hum*. — *Ib.*, *h*. Il est possible que dans יהרגֶן (Zach., XI, 5) le *noun* se rapporte à צאן, qui est un féminin pluriel. Mais il est encore plus probable que ce mot devrait se lire יהרגֵן, ce qui donnerait un exemple de la terminaison ־ֵן. יאשמו, qui suit, serait une faute pour יאשם (ce mot est devant un *vav*), cf. ומכריהן יאמר et יחמל לא ורועיהם (pour ורועיהן).

§ 64 *f*. Au lieu de dire « dans quelques formes », il aurait mieux valu préciser : On trouve א devant les suffixes, si la syllabe est ouverte (שְׁאֵלְךָ, שְׁאֵלֵךְ, שְׁאֵלוּנִי), אָ, si la syllabe est fermée (שְׁאָלְתִּיו). En outre, on trouve שְׁאָלָתָם et, par contre, שָׁאָלָה, שָׁאָלוּ.

§ 66 *f*. יֵחַת, etc. est plutôt le qal de חתת que le nifal.

§ 67 *b*. תם répond à *qatil*, תַּמָּה à *qatilat* et תַּמּוּ à *qatiloû*.

§ 69 *c*, *l*. Supprimer le mot *hophal*, car le hophal ne prouverait rien : Après *ou* on mettrait un *vav*, même dans les פ"י. En hébreu il n'y en a pas d'exemple, mais en arabe on dit *moûsir*, de *yasira*. — *Ib.*, *m*. Le § 94 *f*, auquel on renvoie pour צֵאת = צֶאֱת parle d'autres formes et, dans § 76 *b*, צאת est dérivé de צֶאֱת. צֵאת n'a pas dû exister. — *Ib.*, *u* : ידה « jeter » se rattache vraisemblablement à יד « main » ; par conséquent, c'est un vrai פ"י ; ce n'est pas la même racine que ידה « rendre grâce » = ודי. — *Ib.*, *x*. הלך « marcher », désignant un mouvement du corps, a dû subir l'influence analogique des verbes יצא, ישב, ירד, ילד, יקע.

§ 72 *m*. L'explication, donnée au nom de M. Barth, de la forme קוֹמֵם (voir ci-dessus à propos de 55 *f*) est inconciliable avec la théorie des racines bilitères ע"ו. — *Ib.*, *w*. הֵסַתָּה, qui est tout à fait irrégulier pour הֵסִיתָה, aurait dû être mis à part. — *Ib.*, *aa*. Il eût été bon de dire que וָאָקֵם est généralement écrit sans *yod*.

§ 74 *e*. Même יִקְרָאֵהוּ ne serait pas tout à fait correct ; il faudrait יִקְרָאֶנּוּ. — *Ib.*, *i* : מֹצֵאת est pour מֹצֶאֶת ; cf. 76 *b*.

§ 75 *c*. Pourquoi mentionner ici l'exception du nifal à l'infinitif construit, tandis que celles du *qal* ne viennent que dans *n*? — *Ib.*, *n* et *aa*. Il est bien plus naturel de voir dans הֹרוֹ un infinitif hifil de ירה et de considérer הֹגוֹ comme égal à הָגוֹ, que d'y voir des passifs, ce qui est contraire au contexte et aussi au génie des langues sémitiques, qui n'ont pas d'infinitifs passifs. — *Ib.*, *p*. Le texte hébreu qui a servi aux traducteurs de la Septante n'a pas pu influer sur la vocalisation masorétique. — § 75 *w*. Après ירבין, lire Deut., VIII, 13.

§ 76 *f*. Même remarque que 69 *w*. — *Ib.*, *i*. חֵי ne signifie pas « vie » ; cf. 93 *aa*.

§ 80 *g*. Il n'est pas sûr que le ת dans קאת soit la marque du féminin. Il peut appartenir à la racine.

§ 84 *a-c*. Si רַב « assez » est un nom, on ne peut le séparer de l'adjectif רָב « nombreux » ; mais il peut être aussi le passé du verbe רבב. רָב lui-même est de la forme *qatil*, et non pas *qatl* ; de même רָע. — Il n'est pas sûr que שְׁבִית (= שבות) vienne de שׁבי et signifie captivité. Il aurait mieux valu prendre בְּרִית comme exemple. — *Ib.*, *f*. רָפֶה peut se rattacher aussi bien à la forme *qatil* qu'à la forme *qatal*. Il aurait mieux valu citer שָׁנָה ou un autre substantif. — *Ib.*, *g* : Il n'y a aucune raison pour croire que אֵימָה est une contraction de אַיֵּמָה ; au contraire, si c'était un adjectif, il ne pourrait pas avoir le pluriel אֵימִים. Quant à חֵמָה et שֵׁנָה, ils ne répondent pas à *qatilat*, mais à *qetilat*. Il aurait mieux valu les mettre avec בְּאֵר dans *e*. — *Ib.*, *s* : le mot *in der Regel* pour קִטְלָה semble indiquer que cette forme est usuelle, alors qu'elle est exceptionnelle vis-à-vis de קִטֶּלֶת. — שׁוּקָקָה, Is., XXIX, 6, et רוּמֵמָה, Ps., CXVIII, 16, n'appartiennent pas à *qatil*, puisqu'ils ont pour racine שׁוק et רום. Le type *qatlil*, variante de *qattil*, de même que *qatlal* = *qattal*, manquent dans la grammaire ; cf. 72 *m*.

§ 84 *bc*. *Quttulat* (כְּתֹנֶת) manque ; cf. 95 *r*.

§ 85 *r*. Les noms comme תַּרְבִּית appartiennent plutôt à *taqtil* (*q*) qu'à *taqtîl* ; cf. arabe *tarbiyat*. — *Ib.*, *s* : Il n'est pas du tout sûr que ברזל se rattache à ברז, ni כרמל à כרם, ni גבעל à גבע ; car ברזל peut venir de בזל, כרמל de כמל et גבעל = גועל (cf. אֶבְיוֹן = אֶוְיוֹן) à געל. — *Ib.*, *t*. Il est possible que dans אולם, עירם, ערום le *mem* soit radical. — כִּדְיוֹם (Nombr., III, 49) est plutôt pour כִּדּוּם que pour כִּדְיוֹן (il faudrait d'ailleurs כִּדָּיוֹן).

§ 87 *t*. L'exemple de Gen., XL, 7, est douteux.

§ 88 *a*. Que faut-il entendre par la parenté de *ayim* et de *îm* ?

§ 90 *c*. Puisqu'il est question de שָׁמָה dans *d*, il aurait fallu en parler aussi dans *c*. — *Ib.*, *f*. Dans ארצה, Is., VIII, 23, il peut y avoir direction. — Il aurait mieux valu citer pour יהצה, I Chr., VI, 63, les versets de Josué, XXI, 36 et 37 étant peut-être empruntés aux Chroniques. — *Ib.*, *g*. Jér., XI, 15 est douteux. — *Ib.*, *h*, note : עַתָּה à la pause est milleél ; et dans un mot aussi usuel le déplacement du ton n'a rien d'étonnant ; cf. אַתָּה pause אָתָּה. — *Ib.*, *k*. Il est naturel que les désinences se conservent là où elles sont protégées par la liaison des mots. — *Ib.*, *l*. אסרי לגפן serait mieux dans *m*, puisqu'il a un complément עִירָה.

§ 91 *l*. תפוצותיכם (Jér., XXV, 34) ne peut guère, d'après le contexte, être un substantif ; c'est plutôt une forme mixte de תפוצו et והפיצותיכם.

§ 93 *q*. סֻבָּלוֹ paraît plutôt venir de סֻבָּל, comme כֻּבְּסוֹ (*l*) de סֻבַּךְ, que de סֹבֶל ; cf. כְּתֹנֶת, état construit כִּתֹּנֶת, qui manque dans 94 *h*. — *Ib.*, *qq*. Le pluriel de מזבח est מזבחות. — *Ib.*, *s*. Si les infinitifs sont traités avec les noms, il aurait fallu parler aussi de קִטֹּל dans *r*. Le mieux serait de les laisser de côté. — Comme les subs-

tantifs qui ont des suffixes au singulier ne sont pas les mêmes que ceux qui ont des suffixes au pluriel, il est difficile de savoir s'ils se déclinaient de la même façon. — *Ib.*, *x*. Au lieu de פִּתִּי mettre פֶּתִי. Le mot a toujours le סגול. — *Ib.*, *aa*. קַל. דַּל (cf. כָּבֵד) appartiennent au type *qatil*. — דַּי vient probablement de la racine ודי; cf. arabe *diyat* « rançon ». — *Ib.*, *ee*. La nasale favoriserait plutôt la voyelle *i*; c'est la labiale des mots זנב et כנף qui favorise la voyelle *a*; cf. *k*, note.

§ 94*g*. גברת est à l'absolu dans Is., XLVII, 7; גבירה a peut-être le sens spécial de reine-mère.

§ 95*f*. שִׁקְתוֹת peut très bien être le pluriel de שִׁקֶת; cf. אִמְרֵי de אֹמֶר, בְּסָרוֹ de בסר. (Nous aurions dû ajouter cet exemple dans notre étude sur les anomalies du pluriel, *Revue*, t. XLIII, p. 213). — *Ib.*, *h*. בִּרְכָה (arabe *birkat*), גִּזֵּלָה et שְׁאֵלָה sont peut-être pour *qitlat*, et c'est pourquoi le צרי subsiste, tandis que dans טמאת, מלאתי, c'est la gutturale qui maintient la voyelle. — *Ib.*, *l*. חֵמֶת peut venir aussi de חמה « enfermer » et devait alors figurer dans *f*. — *Ib.*, *n*. קְצוֹת est plutôt le pluriel de קְצֶה ou de קְצָה que de קְצָת, qui ne se rencontre que dans Daniel et Néhémie. — *Ib.*, *q*. La forme en ֶת n'indique pas forcément une voyelle *a* primitive, comme le prouvent les participes du qal, du piél, du hifil et du hitpaél, les formes גְּבֶרֶת, חֹבֶרֶת, etc. Donc אִגֹּרוֹת peut venir de אִגֶּרֶת et מחרשות de מחרֶשֶׁת. — *Ib.*, *t*. Il eût été utile de noter que la leçon עשתות (Job., XII, 5) existe à côté de עשתות, et que, d'après certains grammairiens (König et d'autres), שְׁבוֹת vient de שוב, comme לְזוֹת (qui n'est pas cité) de לוז.

§ 96 (p. 283, note 4). Le terme *tradition juive* est impropre dans une question de grammaire. — *Ib.* (p. 284, note 1), יְמֵי peut venir de יְוֹנֵי.

§ 97*b*. שְׁבַע et תְּשַׁע ne sont pas à l'état construit; ce sont des formes abrégées s'employant devant עשרה et מאות.

§ 100*h*. Il est bien douteux que סֶלֶם vienne de סלל; pour פדיום voir ci-dessus (§ 85 *t*).

§ 102*c*. לְ ne marque pas la direction vers une chose, mais l'adhésion à une chose. — *Ib.*, *f*. On aurait pu noter l'exception de לְבֹא חמת (Nombr., XIII, 21, etc.). — *Ib.*, *k*. Il aurait mieux valu citer I Rois, XXII, 16, que II Chr., XVIII, 15. — *Ib.*, *l* (p. 298). Il n'est pas nécessaire que למה soit *milleél* pour que *a* devienne *â*.

§ 106 *i* et *m*. Le passé dans les verbes הרמתי, נתתי, etc. s'explique par le fait que l'acte s'accomplit en même temps que la parole et est instantané. — I Sam., XV, 2, rentre plutôt dans *g* (פקדתי = זכרתי).

§ 107*n*. וְתראה (Gen., I, 9) est sûrement le jussif, autrement il faudrait ונראתה. — Dans les lois on se sert de l'indicatif; cf. *o*. Donc Lév., XIX, 2, 3, n'a rien de particulier. Le premier exemple se trouve dans Gen., I, 29 (יהיה).

§ 112 *q*. Dans les exemples de Gen., XII, 3; XXIV, 4, le parfait avec *vav* ne suit pas un jussif ou un cohortatif. — *Ib.*, *pp*, etc. Dans la

Revue, t. XXVI, p. 55, j'ai expliqué un certain nombre de parfaits avec *vav* non consécutif comme ponctués à tort à la place d'infinitifs absolus. M. König (*Syntax*, § 367 *l*) a trouvé cette explication possible pour quelques passages; cf. § 113 *t*.

§ 114 *f*. Voir 102 *c*.

§ 116 *g*. Le parallélisme de מקללך prouve que מברכיך est pour מברכך. — *Ib.*, *i*. Si l'on conserve מהוללי (Ps., CII, 9), il faut sans doute traduire : ceux que je traitais d'insensés; l'exemple appartiendrait à *l*. — *Ib.*, *k*. נלוז (Prov., XIV, 2) ne peut pas être considéré comme un passif; l'exemple serait donc mieux placé dans *h*. — *Ib.*, *n*. Il est possible que dans l'idée de l'écrivain du verset Gen., XVI, 11, Agar n'était pas encore enceinte, הרה indiquant un événement futur comme וילדת בן.

§ 117 *d*. L'exemple de II Sam., XIII, 17, est trop évident et ne méritait pas d'être signalé : זה est forcément déterminé.

§ 120 *g*. Les exemples tirés de הוסיף, etc. seraient mieux dans *c*[1].

§ 221 *b*. Dans Is., XVI, 10, le complément est après le nifal. — *Ib.*, *c*. תאכלו (Is., I, 20) serait, d'après 52 *e*, un passif du qal. Mais ce n'est pas possible (voir *Revue*, t. XLI, p. 201, note 4). Dans l'idée de la Masora, חרב est certainement pour בחרב, mais on doit corriger תאכלו en תאכלו ou תאכלכם.

§ 122 *h*, note 3. Il est peu probable que נחשת soit du masculin. Dans Ez., I, 17, et Dan., X, 6, נחשת est à l'état construit avec קלל, qui est plutôt un substantif qu'un adjectif. Il est impossible qu'on ait pris dans ce mot le ת comme étant de la racine. — *Ib.*, *n*, note. Le genre de עקב ne résulte d'aucun passage. — *Ib.*, *s* : ירושבת et אורבית sont plutôt des personnifications que des collectifs.

§ 123 *c*. Deut., XV, 10, et Nombr., XXIV, 1, ne sont pas, d'après les critiques, des textes tardifs. — *Ib.*, *e*. Dans Ex., XXV, 35, il y a énumération complète, et non pas répétition.

§ 124. Les noms employés seulement au pluriel sont mêlés avec ceux dont on trouve le singulier, et les mots poétiques avec les formes prosaïques.

§ 125 *b*. Dans I Sam., XXVII, 1, יום אחד signifie : un jour ou l'autre; dans I Rois, VII, 8, אחד est opposé à אחר, et dans Ez., XXXVII, 16, à un second אחד. — *Ib.*, *k*. La dernière phrase est un peu vague, il aurait fallu renvoyer à § 126 *y*, où les exceptions sont précisées.

§ 126 *l*. האיב (Ps., IX, 7) est très douteux. — *Ib.*, *p*. Le premier exemple est au pluriel, comme ceux qui sont cités dans la parenthèse. Cette parenthèse n'est pas bien claire, les exemples du singulier ayant été reportés à la fin de l'alinéa. — *Ib.*, *t*. Dans Nombr., XXI, 7, הנחש se rapporte à des êtres déjà désignés au verset 6. — *Ib.*, *u*. ביום השביעי est un mauvais exemple, voyez *w*. — *Ib.*, *v*, note. העם הזה הגדול ne se rencontre pas, mais on trouve dans II Chr., I, 10, עמך הזה הגדול, qui est doublement irrégulier. — *w*. Le sens de חרב היונה (Jér., XLVI, 16) est douteux. — Dans Zach., XI, 2, on

ignore le sens du ketib בצור. — *Ib.*, *x*. Dans II Sam., xx, 3, ni le substantif, ni l'attribut n'ont l'article. — Dans Gen., i, 21 ; ix, 10, etc. נפש est à l'état construit avec חיה (cf. נשמת חיים). — II Sam., xii, 2, est déjà mentionné dans *d*, où il est à sa place. — Dans I Sam., xvii, 12, il vaut mieux changer הזה en היה que de le supprimer. — — Dans II Rois, xx, 13, טוב peut être un substantif ; cf. *tîb* en arabe. De même Jér., vi, 26, où il faudrait lire קִנֵּה. — Dans Gen., xxxvii, 2, l'adjectif est un second complément direct. — Ez., ii, 3, on peut retrancher le ם de גוים, au lieu de supprimer גוים. — Il n'y a pas de cacophonie dans la présence de l'article devant un *resch*. — Dans I Sam., xvi, 23, le mot אלהים manque après רוח. — Dans Zach., iv, 7, il faut lire sans doute את ההר הגדול. — Dans Ps., civ, 18, le mot précédent finit par ה. — *Ib.*, *z*. תהום רבה (Gen., vii, 11), est une sorte de nom propre ; de même צידון רבה (Jos., xi, 8) et חמת רבה (Amos, vi, 2). — Nombr., xxviii, 4, est mentionné deux fois. — *Ib.*, note. Puisque עבדיך אלה (I Rois, x, 8) est conforme à la règle générale donnée dans *y*, il n'a pas besoin d'explication spéciale.

§ 127 *e*. Dans Ex., x, 9 ; Lév., xiv, 34, etc., il n'y a pas d'article. Il eût été bon de séparer les exemples où le complément est un nom propre. — *Ib.*, *f*. Si dans II Sam., xix, 25, למן היום est admissible, il l'est aussi dans Ex., ix, 18.

§ 128 *d*. Pour בריתי יעקב, etc., il vaut mieux admettre, selon nous, que ברית a conservé la valeur d'un infinitif et a un complément direct. C'est aussi pourquoi on trouve בריתי אותם (Is., lix, 21), בריתי היום (Jér., xxxiii, 20) et même בריתי שלום (Nombr., xxv, 12) ; cf. § 131 *r* et la note. — *Ib.*, *e*. כל עוד est probablement une locution spéciale : כל נפשי ne serait pas satisfaisant, car si le blessé a encore toute sa vie, il n'est pas mourant. Dans Osée, xiv, 3, כל תשא עון וקח est probablement altéré, peut-être sous l'influence de כשלת בעונך קחו à la ligne précédente. — אֵין est évidemment identique avec l'arabe *ayna* « où ? » et n'est pas un substantif signifiant non-existence. אֵין n'est donc pas un état construit, mais une forme abrégée de אין. — *Ib.*, *v*. בני קדם appartient plutôt au second alinéa.

§ 130 *a*. Dans Osée, ix, 6, il faut lire sans doute מחמדי כ', et dans Prov., xxiv, 9, le ל est probablement une dittographie. — *Ib.*, *d*. L'exemple de קרית חנה דוד ne ressemble pas du tout à Ex., iv, 13 ; Ps., lxv, 5 ; Pr., viii, 32 ; Ps., lxxxi, 6 ; Job, xviii, 21 ; xxix, 16 ; Lam., i, 14 ; Gen., xxxix, 4 ; Ex., ix, 4 ; II Chr., xxx, 18, où l'état construit se rapporte, non à la proposition entière, mais au mot אשר sous-entendu. La plupart de ces exemples sont cités dans § 155 *n*, où ils sont à leur place. — *Ib.*, *e*. Dans Jér., xx, 15 (?) בן n'est pas à l'état construit.

§ 131 *b*. I Sam., xxx, 17, n'est pas le même exemple que les autres passages. — בשר בשדה טרפה (Ex., xx, 30) appartient plutôt a *k*. De même I Sam., vii, 9. — Où sont le genre et l'espèce dans Lév., vi, 13 ? — Dans Is., iii, 24, il faut peut-être lire מעשה. —

Dans כהן הראש, כהן est sûrement à l'état construit, comme כהן משנה. — *Ib.*, *c.* רשע peut-être un adjectif, et, en tout cas, l'exemple serait mieux placé dans *b.* — אמרים אמת, à côté de אמרי אמת, est douteux. — Dans Ex., xxx, 2, אמה est attribut (prédicat). — *Ib.* note. עיר פרא peut rentrer dans la catégorie de *b.* — *Ib.*, *d* (p. 430). סיגי כסף (Ez., xxii, 18) ne rentre pas dans cet alinéa, car les scories de l'argent ne sont pas des scories d'argent; plus bas ce même exemple est donné comme douteux. — Dans Ex., xxvi, 25, כסף est l'attribut de והיו. — Les exemples de I Chr., xxviii, 15 et 18, sont douteux. — Ex., xxviii, 17, טורים et אבן peuvent être deux compléments (§ 117 *h*). — Lév., vi, 3, il faut peut-être lire מִדֵּי ou מִדּוֹ (cf. מַדְּוֵיהֶם). Mettre Lév., v, 11 pour iii, 11. — Dans Ex., xxx, 23, les nombres sont un second complément. — II Sam., xxiv, 13, ne fait pas partie des exemples de שנתים ימים. — *Ib.*, *e.* Dans כסף משנה, כסף est sans doute à l'état construit. — מים ברכים est douteux. — I Rois, v, 9, הרבה est un adverbe dépendant de ויתן; de même II Sam., viii, 8. — *Ib.*, *k.* II Rois, iii, 4, rentre dans *d*, et Jér., xxv, 15, dans *c.* — *Ib.*, note. Gen., vi, 17, serait mieux dans *q.* — *Ib.*, *q.* Gen., xliii, 15; I Sam., xvii, 5; Jér., xvii, 18, peuvent rentrer dans *d.* — Il aurait mieux valu citer Gen., xli, 49, que xx, 1, où הרבה est peut-être une faute pour אַרבה. — *Ib.*, *s.* Dans Deut., xxxiii, 4, c'est לקהלת, non למורשה, qu'il faudrait.

§ 132, note. Même observation que § 2 *s.* — *Ib.*, *b.* Dans Is., liii, 11, צדיק est le complément direct de יצדיק d'après les accents. — *Ib.*, *c.* פריץ (Is., xxxv, 9) n'est pas employé comme adjectif. — *Ib.*, *d.* Il est difficile de croire que deux adjectifs de genre différent soient coordonnés : גדולה, dans I Rois, xix, 11, est sans doute une faute pour גדול. — עצר (Jér., xx, 9) ne se rapporte pas à אש. — Dans Ps., lxiii, 2, ציה n'est pas un adjectif et עיף peut être pris substantivement. — *Ib.*, *e.* Le cas inverse de l'adjectif en *îm* après un masculin en *ôt* aurait dû être mentionné. Cet alinéa serait mieux dans *a.* — *Ib.*, *h.* Dans Ps., vii, 10, צדיק paraît ajouté d'après le verset 12.

§ 134 *c*, note. L'assertion de Lerner est tout à fait inexacte pour le code sacerdotal, si l'on met à part les énumérations très fréquentes dans cette partie du Pentateuque. De même, dans Josué, xiii à xxiv, tous les exemples se ramènent à un seul, où le mot ערים précède le nombre comme donnant un résumé. Dans xvii, 5, le nombre est un second complément du verbe. Mais dans xviii, 2, 6, 9, etc. le nombre est avant le substantif.

§ 134 *k.* Lire 273 au lieu de 23.

§ 135 *a.* Dans Gen., xiv, 23, il y insistance sur le sujet : « *C'est moi* qui ai enrichi Abraham. » De même dans les exemples suivants. Le rythme ne peut avoir aucune influence sur l'emploi de אנכי. — *Ib.*, note. Dans Is., xli, 4, etc. אני הוא paraît signifier « je suis », et le pronom הוא remplace le verbe être. — *Ib.*, *c*, note. L'exemple de (I Sam., xv, 9, n'est pas bon, d'abord parce que le texte est altéré au lieu de הנמס אתה il faut והנמאסה), et ensuite parce que את

n'est pas répété. — *Ib.*, *d.* Il est inutile de sous-entendre une proposition quand le prenom suit ou précède un suffixe. Le pronom est l'apposition du suffixe ou un mot mis en tête (*casus pendens*). — *Ib.*, *f.* Dans l'exemple de Lam., I, 16 (qui est des plus douteux), le pronom séparé est avant le suffixe. — Ps., XXXVIII, 11, il y a insistance, puisqu'il y a גם devant הם. — Le second Ps., XXXVIII, 11, est à supprimer. — Lire LXXXIX, 48, au lieu de 46. — *Ib.*, *p.* יקרעה (Jér., XXXVI, 23) est douteux : on attendrait יקרענה. Si on corrige ce mot en וקרעה, le suffixe peut se rapporter à מגלה.

§ 136 *b.* בימים האלה dans Zach., VIII, 9, 15, désigne le temps présent. האלה est donc très juste.

§ 137 *c.* מי יראא (Juges, VII, 3) et ורא‌יתי מה (I Sam., XIX, 3) sont très différents. Le dernier passage serait à rapprocher de Job, XIII, 13. — Dans I Sam., XX, 4, מה est tout à fait interrogatif. — II Sam., XVIII, 12, il faut sans doute lire לי au lieu de מי.

§ 138 *b.* Dans les exemples de Nombr., X, 29 ; Gen., III, 17 ; Deut., XXVIII, 68, le pronom personnel n'est pas absent, mais se trouve dans אתו, ממנו, etc. Dans Juges, VIII, 15, les mots sont répétés. L'exemple de I Sam., XXIV, 5 (4), ne ressemble pas du tout aux autres. — *Ib.*, *c.* Pour Nombr., XX, 13, le pronom répondant est contenu dans בם, qui se rapporte aux deux verbes. — *Ib.*, *g.* Il n'y a pas d'intérêt à distinguer זה comme nominatif, accusatif, etc., au point de vue de la proposition principale. — Jér., XXX, 21, n'est à sa place que dans § 136 *c.* — *Ib.*, *h.* Ps., LXVIII, 29, ne paraît pas présenter une proposition relative indépendante, car זו est l'apposition de אלהים. — *Ib.*, *i.* Lire I Chr., XXIX, 8.

§ 143 *c.* La leçon העביר (Gen., XLVII, 2) est très admissible ; voir *Revue*, t. XXVIII, p. 285.

§ 145 *k.* Dire que les pluriels des noms d'animaux et de concrets se construisent *volontiers* avec le féminin singulier est un peu exagéré. Pour les masculins, il y a en tout quatre exemples, plus ou moins douteux : Sam., X, 9 ; Is., XXXIV, 13 ; Jér., XLIX, 24, et Job, XX, 11 (?). — Pour les féminins, en dehors des quatre mots בהמות, מחשבות, חטאת et אשורים, et des exemples qui s'expliquent par 44 *m*, il reste Ps., XVIII, 35 ; CIII, 5 (où il faut lire המחדש) et Job, XIV, 19.

§ 146 *b.* Effacer Lév., XIII, 9 (cité dans *a*).

§ 152 *a.* Il ne semble pas qu'on puisse trouver une différence de sens entre אפס et אפסי. L'un et l'autre signifient ne pas, ne plus. — *Ib.*, *e.* Mettre בניו pour בנים (le texte du verset paraît altéré). — *Ib.*, *w.* פן n'étant jamais suivi du jussif, les mots *resp. jussiv* (p. 491) sont superflus. פן, d'ailleurs, n'est pas, selon nous, une négation, mais signifie « par rapport (à ce que) », et c'est le singulier de פנים.

§ 155 *d.* Dans I Chr., XXIX, 1, il faut sans doute lire אשר pour אחד. Au lieu de II Chr., XXX, 18 *f*, lire 17. Il faudrait citer aussi Gen., XXXIX, 4. — *Ib.*, *d*, *h*, *k.* Dans I Rois, XIII, 12 ; II Rois, III, 8 ; II Chr., XVIII, 23, איזה הדרך est devenu une locution courante : « quel che-

min ? », cf. אי מזה עיר (II Sam., xv, 2), אי מזה עם (Jonas, i, 8). — *Ib.*, *e*, *f*. Il n'y a pas d'intérêt à distinguer ici les propositions nominales des propositions verbales. — *Ib.*, *f*. Il y a contradiction pour Is., l, 9, avec § 136 *c*; cf. Job, iv, 7 (§ 136), et xiii, 19 (§ 155). Quelle différence y a-t-il entre I Sam., vi, 9, et Job, xxxi, 12? — יָסַד (Is., xxviii, 6) est probablement mal ponctué pour יֹסֵד. — יוֹסֵף (*ib.*, xxix, 14) est sûrement le participe qal; de même, xxxviii, 5 (il aurait fallu d'ailleurs la première personne dans les verbes de la proposition relative). Dans Ez., xxv, 7, il peut y avoir une redondance : הנני serait pour הנה. On ne trouve jamais הנני אשר. — Un vocatif (Is., liv, 1) est forcément déterminé, même quand il n'a pas d'article. — *Ib.*, *g*. Dans Ps., cxxv, 1, הרי ציון est déterminé. Ce serait un meilleur exemple que Is., liii, 7, où l'article de כֶּשֶׂה est peut-être dû à la Masora; de même lxi, 10, 11; cf. כְּגַנָּה. — L'accentuation n'indique rien dans la question de savoir si כ est une préposition ou une conjonction. Dans les deux cas l'accent est le même. — *Ib.*, *h*. Dans Jér., v, 15, לא תדע לשונו, le pronom représente un génitif, et dans לא תשמע מה ידבר le pronom serait un nominatif. — Dans Prov., xxiii, 8, il n'est pas nécessaire de supposer une proposition relative. — Job, xxiii, 17, est bien obscur. De même Is., xv, 7 = Jér., xlviii, 36. — *Ib.*, *k*. Lire Job, xxi, 27 pour 17 (le passage manque dans l'index). — מזמות est peut-être le complément direct de תחמסו. — *Ib.*, *l-n*. Les exemples de Lév., vii, 35; Ps., lvi, 4; II Chr., xxix, 27; Deut., xxxii, 35, doivent être mis dans § 130 *d*. Celui de Ps., lvi, 10, y est déjà; de même Jér., xxxvi, 2; Job, vi, 17 (בעת, non pas לעת). — Le rapport entre Job, viii, 12, et ce qui précède est assez lointain. — *Ib.*, *n*. L'explication donnée pour Is., xli, 24, est peu admissible, car תועבה s'applique aux choses et non pas aux hommes. Il faut lire sans doute l'infinitif לבחר. — Job, xxx, 13, est obscur. — Dans Mal., i, 16, on peut lire כַּסֶּה ou כֹּסֶה. — Corriger [II Chr.], xxx, 18, et l'ajouter dans l'index. — Lire Jér., ii, 11, au lieu de viii, 11. — Dans II Chr., i, 4, il y a בַּהכין; donc בַּ = בְּהַ = באשר; cet exemple est, d'ailleurs, dans § 139 *i*. — Dans Ez., xiii, 3, le texte est sans doute altéré. — Dans Ps., cxvii, 36, על signifie « parce que » et non pas « pour ceux qui ».

§ 159 *g*. Gen., l, 15, il faut peut-être lire לוֹ « de lui » au lieu de לוּ.

Signalons aussi quelques rares fautes d'impression : § 20 *f*. Le daguesch du premier *yod* de יירשו est tombé. — § 41 *b*. נכש pour נגש. — § 51 *m*. תשָׁמדון pour תשֻׁמדון. — § 58 *a*. Le פתח devant יִ dans la première colonne à gauche doit être supprimé. — § 93 *a*. הרבות pour חרבות.

MAYER LAMBERT.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

ADLER (Elkan N.) et SÉLIGSOHN (M.). Une nouvelle chronique samaritaine..... 188
BÜCHLER (Ad.). Relation d'Isaac b. Dorbelo sur une Consultation envoyée par les Juifs du Rhin, en l'an 960, aux Communautés de Palestine..... 237
CHAJES (H.-P.). Notes de lexicographie hébraïque..... 223
EPSTEIN (A.). I. Le retour de Rab en Babylonie d'après M. Isaac Halévy..... 45
II. L'ouvrage intitulé « Les Quatre Portes » et l'affaire de Ben Méir..... 230
GINSBURGER (M.). Élie Schwab, rabbin de Haguenau (1721-1747)..... 104 et 260
GOLDZIHER (I). Mélanges judéo-arabes (*suite*)..... 63
LÉVI (Israël). Un Recueil de Consultations inédites de rabbins de la France méridionale (*fin*)..... 73
MARMIER (Général G.). Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins (*suite*)..... 29
MONCEAUX (Paul). Les colonies juives dans l'Afrique romaine... 1
POZNANSKI (S.). Anan et ses écrits..... 161
SÉLIGSOHN (M.). Quatre poésies judéo-persanes sur les persécutions des Juifs d'Ispahan..... 87 et 244

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. Isaïe, LIV, 7..... 283
II. אור dans le sens d' « obscurité »..... 286
CHAJES (H.-P.). Sur quelques noms propres talmudiques..... 126
CRÉMIEUX (Ad.). Un droit perçu sur les Juifs étrangers venus en France au XVIIe siècle..... 301
DERENBOURG (Hartwig). Un dieu nabatéen ivre sans avoir bu du vin..... 124

HILDENFINGER (Paul). Une accusation de meurtre rituel à Waldkirch en Brisgau (1503)..... 129
KAYSERLING (M.). I. Notes sur l'histoire des Juifs de Majorque. 297
II. Un ouvrage inconnu d'un savant italien..... 300
LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques..... 122
LÉVI (Israël). I. La langue originale du Livre de Tobit..... 288
II. Quelques citations de l'Ecclésiastique..... 291
III. Un fragment du *Maftéah* de R. Nissim sur *Sanhédrin*. 294

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Dorot Harischonim. Die Geschichte u. Literatur Israels, par Isaac HALÉVY. T. II..... 132
EPPENSTEIN (S.). Ein hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem XIV. Jahrhundert, par W. BACHER..... 152
LAMBERT (Mayer). Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik remaniée par E. KAUTZSCH, 27e édition..... 307
Additions et rectifications..... 160

ACTES ET CONFÉRENCES.

Procès-verbal de l'Assemblée générale du 10 février 1902..... I
Allocution de M. Zadoc KAHN, président..... I
Rapport de M. Moïse SCHWAB, trésorier..... VI
Rapport de M. Mayer LAMBERT, secrétaire, sur les publications de la Société pendant l'année 1900-1901. IX
Procès-verbaux des séances du Conseil..... XXVII

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 10 FÉVRIER 1902.

Présidence de M. le Grand Rabbin Zadoc Kahn, *président.*

M. le Président ouvre la séance en ces termes :

Mesdames et Messieurs,

Le privilège de présider cette réunion, que je dois à vos bienveillants suffrages, me rajeunit de plus de vingt années. Au mois de novembre 1881, j'ai eu l'honneur de porter la parole, au nom de notre Conseil d'administration, dans la première assemblée générale qui a suivi la constitution définitive de notre Société des Etudes Juives. Faisait-il un temps aussi déplorable que ce soir? Je ne sais, mais cela n'est pas impossible; car on a observé avec malice que nos réunions solennelles sont trop souvent contrariées par la pluie ou la tempête. Nous regrettons vivement cette fâcheuse coïncidence, pour ceux de nos amis qui ont le courage de répondre à notre invitation en dépit de toutes les intempéries, et surtout pour nos conférenciers, qui viennent, et quelquefois de loin, comme c'est le cas aujourd'hui, pour nous apporter le concours de leur talent et de leur parole autorisée.

Vous avez remarqué sans doute, Mesdames et Messieurs, que pas mal de présidents se sont succédé sur ce fauteuil au cours de ces vingt années. C'est que nous sommes régis par une Constitution tout ce qu'il y a de plus démocratique, qui ne connaît ni septennat, ni

triennat, qui ne confère les pouvoirs présidentiels que pour la durée d'un an. C'est le moyen de couper court à toute velléité de dictature, à toute tentation d'accaparement.

De là vient que presque tous les membres de notre Conseil ont occupé l'un après l'autre cette place. Plusieurs d'entre eux hélas! et des plus éminents, ne sont plus parmi nous, et j'ai à cœur de saluer leur mémoire aimée et respectée. Ce sont, par ordre de dates, James Edouard de Rothschild, fondateur de notre Société, Arsène Darmesteter, Isidore Loeb, Adolphe Franck et Joseph Derenbourg. Il est inutile de rien ajouter à la mention de ces noms, que la science et le judaïsme s'honorent également de pouvoir revendiquer. Ils ont été et seront toujours pour notre Société la meilleure des recommandations et comme un glorieux drapeau.

Mesdames et Messieurs, la mission qui m'a été confiée pour la deuxième fois vous montre que la série va recommencer. Vous verrez, dans un temps prochain, reparaître à cette place des figures que vous connaissez et vous entendrez des voix qui vous sont devenues familières. Mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que si vos présidents changent, il y a quelque chose qui ne change pas: c'est le dévouement sincère que les uns et les autres apportent à votre œuvre et l'ambition qui les anime tous d'assurer sa force, sa durée et sa prospérité.

Nous marchons rapidement, Messieurs, vers le vingt-cinquième anniversaire de la Société des Etudes juives. Dans trois ans d'ici nous aurons le droit de célébrer nos noces d'argent. Ce sera, j'aime à l'espérer, une occasion de fêtes et de réjouissances; ce sera aussi, comme cela se pratique d'habitude, une occasion de congratulations mutuelles. Personne n'y trouvera à redire, car notre Société pourra, en toute justice, se rendre le témoignage qu'elle est restée fidèle à son programme et qu'elle a tenu ses promesses. Elle a cultivé la science juive avec une entière bonne foi, sans parti pris, sans aucune arrière-pensée; elle a exploré en tous sens les coins et recoins d'un domaine immense qui s'étend dans le temps et dans l'espace; elle a mis au jour nombre de documents inédits intéressant notre histoire, nos croyances, nos idées, notre littérature; en un mot, elle a amassé de très riches matériaux qui trouveront leur

emploi, quand des architectes de génie tenteront de réédifier le monument complet de notre passé. Les travailleurs ne lui ont jamais manqué : ils sont venus à elle de tout pays et de toute confession. Notre *Revue* est une maison hospitalière, ouverte à tous ceux qui unissent la sincérité à la compétence.

Reconnaissons-le, Messieurs, sans fausse modestie : notre réputation est faite, nous avons conquis notre place dans la république des savants. Notre publication périodique, qui est l'œuvre capitale de la Société, jouit partout d'une autorité incontestée. Déjà les quarante à cinquante volumes que nous comptons à notre actif constituent une véritable et précieuse bibliothèque, une vaste encyclopédie, sans parler des ouvrages très importants que nous avons fait paraître ou encouragés en dehors de notre *Revue*. On tient compte de nos travaux, et dorénavant aucune étude sérieuse ne sera écrite concernant le judaïsme sans que les auteurs aient à consulter notre collection. Je vous avoue que, pour ma part, j'éprouve un grand plaisir lorsque, parcourant une des innombrables publications que fait naître sans relâche le judaïsme, il m'arrive de rencontrer au bas des pages ces lettres fatidiques *R. E. J.*, qui montrent que nous avons répandu bien des semences utiles.

Nous avons servi ainsi la cause de la science en général, car il n'est pas indifférent pour elle qu'aucune parcelle du vaste champ qui lui appartient ne reste inexplorée ou en friche. Dans la science tout se tient, tout s'enchaîne, la lumière qui est projetée sur des points même secondaires en apparence éclaire tous les alentours. Nous avons servi du même coup le judaïsme, car c'est le servir que de dissiper les obscurités qui peuvent encore envelopper certains détails de son histoire et de ses doctrines, que de tirer de l'oubli, à son profit, des richesses encore ignorées et qui méritent de voir le jour. Là, dans la recherche patiente de la vérité, dans le travail constant de l'esprit, avide de connaître et de savoir, se trouve la marque originale du judaïsme et non dans les faits extérieurs, si importants qu'ils soient, ni dans les tempêtes que nous avons essuyées, ni dans les souffrances que nous avons endurées, ni même dans le grand nombre d'hommes distingués que nous avons produits et produisons encore dans toutes les directions. Et n'en déplaise à

ceux de nos coreligionnaires qui regardent avec quelque dédain les modestes ouvriers de la pensée, les serviteurs obscurs de la science juive, ce sont ces derniers qui toujours et partout ont entretenu la sève de l'arbre antique du judaïsme, respecté par le temps et capable encore de porter des fruits abondants et savoureux.

Et c'est pourquoi, Mesdames et Messieurs, nous sommes profondément reconnaissants non seulement aux savants qui participent à nos travaux et nous accordent leur concours scientifique, mais aussi à ceux qui, sans avoir aucune prétention à ce titre, soutiennent nos efforts et facilitent notre tâche par leur généreux appui. Le judaïsme a toujours fait une part égale aux *Lomedé Tora* et aux *Mahziké Tora :* il sait gré aux premiers de se consacrer à l'étude désintéressée, il sait gré aux seconds d'estimer assez haut la science pour l'encourager par leur sympathie efficace. Il en est peut-être, parmi nos amis les plus constants, que nos publications intéressent médiocrement et qui n'ouvrent qu'avec hésitation les pages un peu sévères de notre *Revue.* Ils n'en ont que plus de droits à notre gratitude.

Au temple de Jérusalem, tous les fidèles n'avaient pas le privilège de pénétrer dans le sanctuaire, d'accomplir les rites sacrés, de faire fumer les sacrifices sur l'autel du Seigneur; mais tous étaient admis à s'associer à ce qu'on appelait le *Korban Ecim*, à l'offrande du bois qui alimentait le feu de l'autel. Eh bien! merci à vous tous qui voulez bien nous apporter une portion de ce bois sacré qui empêche le foyer de lumière, de chaleur et de vie de jamais s'éteindre complètement.

Hélas! c'est le sort de toute œuvre humaine, une année si courte qu'elle soit ne se passe point sans que des vides se produisent dans les rangs, sans qu'on ait à déplorer des pertes douloureuses. A chacune de nos assemblées générales, le président a le devoir de signaler ces pertes et de donner un souvenir à ceux qui ont disparu. J'ai le chagrin, moi, de constater que cette dernière année nous a cruellement éprouvés, et il suffira de mentionner les noms d'Anatole Dreyfus, David Bruhl, Edmond Lévylier, Eugène Manuel, Joseph Hirsch et du rabbin Moïse Bloch pour vous faire partager

nos regrets. Est-il nécessaire de prononcer l'éloge de tous ces amis qui nous ont quittés? Vous les avez connus, estimés et aimés. Anatole DREYFUS était un homme charmant, qui a inspiré de très touchantes amitiés par son caractère et sa rare obligeance, un industriel distingué qui a assis l'édifice de sa fortune sur le travail et la probité. Que de bien j'aurais à dire sur le compte de David BRUHL si les liens étroits et doux qui m'unissaient à lui ne m'imposaient une grande réserve, si la modestie de bon aloi qui couronnait toutes ses vertus ne me faisait une loi du silence! Edmond LÉVYLIER fut un administrateur intègre, consciencieux, d'une haute délicatesse morale, d'une bonté aussi sincère que peu bruyante. Eugène MANUEL? Vous revoyez sa figure si douce, son sourire aimable, vous entendez chanter à vos oreilles ses vers si suaves et si pénétrants, et vous avez été fiers des honneurs mérités qui ont été rendus avec tant d'éclat à sa chère mémoire. Joseph HIRSCH? qui n'a déploré la mort inattendue de l'homme de science, de l'israélite dévoué, du philanthrope éclairé qui a attaché son nom à une des œuvres les plus intéressantes de notre Communauté? Moïse BLOCH? Pauvre cher collègue, qui fut un véritable martyr de la souffrance, un héros de courage et de patience! Dès la première heure, il s'était donné de cœur et d'âme à notre œuvre, et jusqu'à son dernier souffle il lui fut fidèle, offrant sans compter le concours de sa précieuse amitié et de son solide savoir au distingué directeur de notre *Revue*, dont la tâche est si lourde, sans être au-dessus de sa science, de sa bonne volonté et de son dévouement. Honneur à tous ces amis qui ne sont plus! C'est une consolation pour nous de faire vivre leurs noms respectés et de les transmettre, par nos publications, aux générations futures.

Mesdames et Messieurs, je devrais m'en tenir là, car comme président j'ai à me conformer aux règles élémentaires de la politesse, en laissant la parole à ceux qui ont quelque chose à vous dire ce soir ; mais avant de me rasseoir, je veux adresser un mot de remerciement à notre vigilant trésorier et à notre savant secrétaire pour les rapports qu'ils ont rédigés à votre intention et qu'ils vont avoir l'honneur de lire devant vous. Je veux surtout remercier notre cher conférencier, M. Eugène Blum. Je puis me dispenser

assurément de vous le présenter : il n'est pas un inconnu pour vous, vous n'avez point oublié sa belle conférence sur Philon, si nourrie, si instructive et si applaudie. Aujourd'hui, il se propose de vous entretenir de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, envisagée au point de vue israélite. Ce sujet ne manque pas d'actualité : on s'en occupe trop depuis quelques années pour que besoin soit de le recommander à votre attention. Sur ce sujet, M. Blum a publié récemment une étude très approfondie, qui a obtenu les suffrages des juges les plus compétents. Je suis certain que vous aurez du plaisir et du profit à l'entendre, et que vous ne me désavouerez pas si, dès à présent, je lui dis de votre part combien vous lui êtes obligés d'avoir entrepris un véritable voyage pour rendre cette soirée plus attrayante et plus intéressante.

M. Moïse Schwab, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

« Cette année, nous sommes riches, parce que nous sommes pauvres en publications. » Ce mot a été dit dans une des dernières séances du Conseil de la Société, et je le reproduis dans ce compte rendu, parce qu'il résume bien l'état financier en 1901. En effet, il résulte de la comparaison des chiffres qu'il reste un excédent respectable de recettes sur les dépenses, balance favorable que nous n'avons pas vue depuis plusieurs années. Or, cet état provient seulement de ce que la suite de la publication des *Œuvres* de Josèphe a été ajournée de quelques mois et qu'elle figurera au compte de 1902. Il faut dire pourtant qu'en cette même année 1901, des honoraires s'élevant à mille francs ont été remis à un collaborateur pour la traduction du t. Ier de ces *Œuvres*.

Voici, du reste, le tableau des recettes et dépenses :

Recettes.

En caisse au 1er janvier	44 fr.	20 c.
Cotisations	7.589	50
Souscription du Ministère de l'Instruction publique	375	»
Vente de volumes de la *Revue* et nos divers	159	45
Vente par la librairie	1.334	60
Vente du t. Ier des *Œuvres* de Josèphe	468	»
Revenus des valeurs et compte chez MM. de Rothschild frères	2.745	40
Total	12.716 fr.	15 c.

Dépenses.

Honoraires pour le t. Ier des *Œuvres* de Josèphe			1.000 fr.	» c.
Impression du no 82 de la *Revue*	1.281 fr.	»	4.604	»
— — 83 —	1.230	»		
— — 84 —	1.043	»		
— — 85 —	1.050	»		
Honoraires pour le no 82	727 fr.	20	2.794	»
— — 83	635	»		
— — 84	693	80		
— — 85	738	»		
Frais de bureau, étrennes, timbres et divers			244	»
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint			2.400	»
Frais d'impression pour conférences et assemblées			123	»
Encaissements à Paris et au dehors			99	20
Envois des quatre numéros et distributions diverses			445	»
Magasinage et assurance			150	»
Total			11.859 fr.	20 c.
Balance à l'avoir			856	95

Ce solde a pour source principale le succès matériel, autant que moral, de votre *Revue*. Malgré les vides chaque année plus nombreux dans la liste des sociétaires, par suite soit de décès, soit de

défections, le nombre des lecteurs de la *Revue* ne diminue pas, car les adhésions venant des étrangers comblent les lacunes.

En conséquence, dans le budget prévu pour 1902, votre Conseil a pu faire entrer, non seulement les frais d'un nouveau volume de la traduction des *Œuvres* de Josèphe, publié sous la direction de M. Théodore Reinach, mais encore le règlement d'une souscription littéraire votée en 1901. Par cette subvention, vous contribuez à la publication d'un volume de conférences, faites ici même avec un succès dont le souvenir est toujours présent à notre mémoire reconnaissante, et vous aidez à la propagation de cette œuvre au delà du cercle de nos adhérents.

Tout compte fait, vous pouvez aborder avec confiance l'exercice de l'an 1902, que je vous souhaite de voir aussi prospère que son devancier.

M. Mayer Lambert, secrétaire, lit le rapport sur la publication de la Société pendant l'année 1900-1901 (voir, plus loin, p. IX).

M. Eugène Blum fait une conférence sur *La Déclaration des Droits de l'homme et le Judaïsme.*

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil. Sont élus :

MM. Henri Becker, Bickart-Sée, Édouard de Goldschmidt, Paul Grunebaum, Lucien Lazard, Joseph Lehmann, Michel Mayer et Moïse Schwab, membres sortants.

Est élu président de la Société pour l'année 1902 : M. le Grand Rabbin J.-H. Dreyfuss.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1900-1901

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 10 FÉVRIER 1902

PAR M. MAYER LAMBERT, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Pour être méritoire la vertu doit être désintéressée, et cependant, si le bien ne devait pas avoir pour conséquence le bonheur général, la morale ne nous semblerait pas avoir de raison d'être. De même, la science digne de ce nom, doit étudier les faits sans en désirer ni redouter les conséquences ; et, pourtant, si la science ne devait pas avoir d'applications pratiques, elle nous paraîtrait le fruit d'une vaine curiosité. En se plaçant à ce point de vue, on a contesté l'utilité des études historiques et philologiques. On a dit qu'elles ne contribuent pas au progrès matériel de l'humanité et qu'elles doivent céder le pas aux sciences physiques et mathématiques.

Mais le progrès moral a lui aussi quelque importance, et il dépend en grande partie de la connaissance du passé. Nos idées sur le bien et le mal nous ont été transmises par les générations qui nous ont précédés ; en en étudiant la naissance et le développement dans les monuments que nos pères nous ont légués, nous apprenons à en apprécier la valeur, à les rectifier et à les améliorer. Les grands mouvements religieux et moraux ont été liés aux mouvements littéraires. La Renaissance a précédé la Réforme ; l'examen des insti-

tutions anciennes a contribué à amener la Révolution française, et les travaux de la critique biblique pourront avoir sur les conceptions religieuses des modernes une influence prépondérante.

Ensuite, le progrès matériel lui-même dépend du progrès moral. Il est évident que, si le bien-être se répand de plus en plus dans toutes les classes de la société, ce n'est pas seulement parce que la physique, la chimie et la géométrie se sont perfectionnées, mais parce que les principes d'égalité et de liberté ont permis à une foule d'intelligences de participer à la culture scientifique, qui autrefois était l'apanage de quelques favorisés. Bien des savants illustres, s'ils étaient nés un ou deux siècles plus tôt, n'auraient pas même pu apprendre les éléments des sciences qu'ils ont enrichies de leurs découvertes. Tout se tient donc ici-bas, et l'étude du passé est indispensable à ceux qui rêvent un avenir meilleur.

Seulement la science même, si elle veut rester impartiale, ne doit pas se préoccuper de cet avenir, et c'est pourquoi notre Revue écarte tous les articles à tendances dogmatiques. C'est le meilleur moyen de réunir les hommes aux opinions les plus diverses, mais qui s'accordent sur la méthode scientifique. Libre ensuite à chacun selon son tempérament de tirer les conclusions pratiques des faits qu'il croit établis.

Ces réflexions me sont venues à l'esprit en relisant la courte étude de M. Salomon Reinach sur les prescriptions alimentaires du Pentateuque[1]. Pour notre collègue, la distinction entre les animaux purs et impurs se rattache au respect que les peuples primitifs avaient pour certaines catégories d'animaux. Les animaux que la Bible appelle impurs seraient justement ceux auxquels, à l'origine, les ancêtres des Sémites rendaient un culte. M. Reinach ne s'est pas occupé ici des conséquences que sa théorie entraîne au point de vue religieux. Il les a examinées ailleurs et elles ont donné lieu à de vives discussions. On voit par cet exemple comment des recherches, intéressantes pour l'histoire de la civilisation, peuvent avoir une importance actuelle des plus considérables.

M. S. Reinach[2] a étudié une autre question religieuse, déjà abor-

[1] T. XLI, p. 144 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 147 et suiv.

dée autrefois par M. Israël Lévi : la prière pour les morts. M. Lévi avait montré que la « commémoration des morts » s'est répandue dans le Judaïsme sous l'influence chrétienne. M. S. Reinach, après avoir rappelé que les anciens adressaient des supplications aux défunts, parce qu'ils croyaient que les vivants avaient besoin des morts, et non pas les morts des vivants, nous parle de la controverse que Bossuet eut à ce sujet avec des protestants. L'évêque de Meaux prétendait que l'idée d'intercéder en faveur des morts est d'origine juive, et il citait à l'appui le traité talmudique *Kalla* et le second livre des Macchabées. Dans le traité de *Kalla*, on raconte que R. Akiba, ayant rencontré un homme portant une charge de bois, reconnut que c'était un trépassé. Celui-ci lui apprit qu'il portait lui-même chaque jour son bois pour être brûlé dans le purgatoire. R. Akiba conseilla au fils du défunt de réciter le Kaddisch, et le défunt entra tout droit au Paradis. Bossuet ignorait que le traité de Kalla est d'une époque très récente. Dans le livre des Macchabées, on dit que Juda Macchabée, ayant trouvé des amulettes sur les corps des Israélites tués, fit faire des sacrifices expiatoires à Jérusalem. L'auteur du livre en conclut que, si Juda Macchabée n'avait pas cru à la résurrection des morts, il eût été inutile de prier pour eux. Bossuet déduit de ce passage que l'usage de prier pour les morts était répandu chez les Juifs. D'après M. S. Reinach, cette déduction doit être restreinte à l'auteur du livre des Macchabées. Peut-être même ce texte ne prouve-t-il pas que l'auteur du livre des Macchabées admettait l'intercession en faveur des morts. Ce qu'il veut démontrer, c'est que Juda croyait à la résurrection des morts ; autrement, dit-il, il est inutile de prier pour les morts. Il n'admet donc pas qu'on intercède en faveur des défunts, si ce n'est parce qu'ils seront un jour rappelés à la vie. Juda fait des sacrifices expiatoires en vue de l'époque où les morts redeviendront vivants. Il semble donc que dans le passage des Macchabées on trouve juste le contraire de ce qu'y a vu Bossuet, à savoir que l'intercession en faveur des morts est absolument vaine. Quoi qu'il en soit, M. S. Reinach, se fondant sur ce que le second livre des Macchabées paraît avoir été écrit en Egypte et sur ce que les textes égyptiens établissent que dans la terre des Pharaons on

priait pour les morts, en conclut que cet usage est d'origine égyptienne, et qu'il a passé ensuite chez les Juifs et les Chrétiens. D'autre part, si les Grecs et les Latins déifiaient les morts, il y avait, à côté de la religion officielle, une doctrine populaire, l'orphisme, qui admettait que les morts sont exposés à la souffrance. Il est donc probable que, d'après cette doctrine, on devait prier pour les morts, et l'orphisme a pu répandre cette coutume en Grèce, en Asie-Mineure et en Italie.

Si la commémoration des morts s'est introduite seulement à une époque récente dans notre rituel et n'a même pas été adoptée dans toutes les communautés, le souvenir des grandes catastrophes nationales s'est perpétué par les jeûnes publics et par des récits légendaires. Une note de M. Bacher[1] nous parle d'une version arabe des légendes talmudiques et midraschiques sur la destruction de Jérusalem. Cet opuscule s'est trouvé dans les feuillets provenant de la gueniza du Caire, où l'on avait entassé depuis des siècles les livres hors d'usage et qui nous a ainsi heureusement conservé une foule d'écrits dont les uns sont anciens et précieux, les autres récents et de valeur secondaire,

C'est une bonne fortune que de trouver des textes inédits ; mais il y a un ouvrage cent fois édité et sur lequel paraissent chaque année des commentaires et des études sans cesse renouvelés, c'est la Bible. Seulement, je regrette de le répéter, notre Revue ne contribue que faiblement aux recherches originales sur ce livre. Je ne vois à signaler comme travail d'une certaine importance que l'article de M. Julien Weill[2] sur deux mots difficiles d'un passage obscur d'Ezéchiel : *touppim* et *neqabim*, dans lesquels on a vu tour à tour des cavités du corps, des instruments de musique et des bijoux. Ewald, le premier, a pensé à des pierres oraculaires, identiques avec les fameux *ourim* et *toummim*, que portait le grand-prêtre, d'après le Pentateuque. M. Weill montre que cette explication, singulièrement négligée par les exégètes modernes, pourrait bien être la meilleure, et il s'appuie sur divers arguments, entre autres celui-ci, que le prophète Ezéchiel a dû s'inspirer

[1] T. XLI, p. 147 et suiv.
[2] T. XLII, p. 144 et suiv.

dans ses descriptions poétiques des croyances babyloniennes. Or, ces *touppim* rappellent les tablettes du destin, dont les divinités babyloniennes se disputaient la possession. L'autre mot, *neqabim*, reste encore à expliquer, mais l'assyriologie nous en livrera sans doute un jour le secret [1].

Il me semble inutile de m'arrêter aux notes éxégétiques que votre secrétaire a publiées. Mais, faisant violence à ma modestie, je dirai un mot de mon étude sur le *nifal* [2], une des sept conjugaisons du verbe hébreu. Mon cher collègue, M. Lévi, m'avait réclamé une conclusion pour mon article, je suis heureux de la lui donner ici. C'est que, lorsqu'on examine le vocabulaire et les formes grammaticales d'une langue ancienne, on s'aperçoit qu'une même idée peut être exprimée de manières très diverses et que différentes idées peuvent être rendues de la même façon. Le langage, à l'origine, était très élastique. Les mots et les particules avaient des significations très vagues et très étendues. Peu à peu les termes se sont précisés et spécialisés ; il s'est fait une sorte de triage entre les idées et les modes d'expression, et c'est ainsi que le langage est devenu clair et a pu servir d'instrument à une pensée exacte. Seulement, n'oublions pas que tout est relatif. Il y a encore aujourd'hui des gens dont les discours et les écrits se ressentent du manque originel de précision et de netteté. C'est l'atavisme sans doute qui en est cause.

Notre Revue est si hospitalière qu'elle a ouvert ses colonnes à un travail de M. Monceaux [3] qui concerne plus les études chrétiennes que les études juives. M. Monceaux a fait l'historique des bibles latines en Afrique avant saint Jérôme. Ces bibles, qui étaient traduites du grec, étaient nombreuses et très altérées. Jérôme entreprit une traduction faite sur le texte hébreu et qui est devenue plus tard la Vulgate, mais cette tentative rencontra en Afrique de vives résistances.

Les Juifs eux-mêmes ont employé de bonne heure des traductions de la Bible. La première fut la version dite des Septante, qui fut

[1] On pourrait y voir un substantif dérivé de *qabu*, « parler ».
[2] T. XLI, p. 196 et suiv.
[3] T. XLII, p. 129 et suiv.

composée à l'usage des communautés égyptiennes et qui est de deux ou trois siècles antérieure à l'ère vulgaire. Puis est venue la traduction araméenne ou targoum, qui devint officielle en Babylonie vers le troisième siècle. En Palestine on composa, mais bien plus tard, une nouvelle version araméenne contenant beaucoup de paraphrases et d'additions légendaires. Comme nous l'apprend M. Ginsburger [1], le dernier Gaon, Hay, fit une consultation sur la manière de traduire la Bible.

L'exégèse biblique a produit une immense littérature, et a donné naissance à la lexicographie et à la grammaire hébraïques. Cette année, outre la fin de l'étude de M. Poznanski sur Tanhoum [2], nous avons un travail de M. Eppenstein [3] sur Isaac Ibn Baroun, qui appartient à cette pléiade de savants espagnols qui brilla du xe au xiie siècle. Ibn Baroun, dont des poètes ont célébré les œuvres, s'est occupé de la comparaison entre l'hébreu et l'arabe et il a porté à un haut degré de perfection cette science, inaugurée par Ibn Koreisch. Les rapprochements qu'Ibn Baroun a découverts entre les deux langues sœurs ont été souvent repris par les lexicographes les plus récents.

Mentionnons encore une notice de M. Bacher [4] sur un feuillet de la Gueniza du Caire contenant un fragment de dictionnaire, que M. Bacher attribue à Saadia ibn Danan, un auteur du xve siècle.

Les bibliothèques de province sont pour les manuscrits hébreux de véritables *guenizot*. Qui va s'aviser d'aller les y déterrer? Qui, sinon M. Schwab, notre trésorier, qui sait découvrir les trésors. M. Schwab [5] nous décrit un manuscrit de la Bible appartenant à la bibliothèque de Besançon. Le volume est enrichi de jolies miniatures. Quelques lignes arabes presque effacées indiquent que le manuscrit se trouvait en 1492 dans l'Arabie du sud. Il a fait du chemin pour venir s'échouer dans la bibliothèque bisontine, où, après M. Schwab, personne peut-être ne l'ouvrira plus.

[1] T. XLII, p. 232 et suiv.
[2] T. XLI, p. 45 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 283 et suiv. ; t. XLII, p. 77 et suiv.
[4] T. XLI, p. 253 et suiv.
[5] T. XLII, p. 111 et suiv.

Depuis que le texte hébreu de l'Ecclésiastique a été découvert, on ne peut plus se dispenser d'étudier cet apocryphe avec la Bible, dont quelques livres sont peut-être plus récents que Ben Sira. Il serait même utile d'en joindre le texte aux bibles. Je ne pense pas qu'on y verrait une atteinte au canon de la Synagogue, canon qui s'est formé de lui-même plutôt qu'en vertu de décisions juridiques. Le texte de Ben Sira donnera encore bien de la tablature aux exégètes, tant il a été altéré. MM. Ginsburger et Israël Lévi[1] s'occupent d'un mot difficile dans un passage relatif à l'enlèvement du patriarche Enoch.

A côté de l'Ecclésiastique devait exister un autre livre de sagesse œuvre d'un Eléazar ben Iraï, et cité à plusieurs reprises par Saadia. Mais il se trouve que la première citation est un texte de l'Ecclésiastique. M. Israël Lévi[2] pense que le Gaon a dû faire une confusion. Sa mémoire l'aura trahi.

Des erreurs de ce genre se rencontrent chez les docteurs du Talmud, qui citent parfois des versets bibliques d'une manière inexacte. Dans certains passages il se peut pourtant que les talmudistes aient eu sous les yeux un texte différent du nôtre. M. Chajes[3] a réuni un certain nombre de ces variantes vraies ou fausses.

Entre tous les peuples sémitiques, un seul nous a légué un livre : c'est le peuple juif ; les autres, Assyriens, Phéniciens, Sabéens, Araméens, ne nous ont laissé que des inscriptions, mais en très grand nombre. Par une sorte de compensation fâcheuse, l'épigraphie juive n'a fourni que de maigres monuments. La fameuse stèle de Mésa, qui porte la plus ancienne inscription alphabétique, est moabitique et non israélite ; l'inscription de Siloé, découverte à Jérusalem, n'a que quatre lignes. Les autres ne nous fournissent que des noms propres. Cependant si faible que soit la moisson épigraphique en Palestine, il n'est pas permis de la négliger. M. Isidore Lévy[4] nous parle de deux sceaux gravés dont l'un rappelle les caractères de l'inscription de Siloé, et dont l'autre

[1] T. XLII, p. 267 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 270 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 123 et suiv.
[4] T. XLI, p. 174 et suiv.

paraît plus récente et présente des noms un peu énigmatiques.

L'épigraphie nous fournit quelques données instructives pour la géographie et l'histoire post-bibliques. On a trouvé à Médeba dans le pays de Moab une carte géographique en mosaïque. Vous voyez que les auteurs de la fameuse carte de France à la dernière Exposition ont eu des devanciers déjà anciens, car la mosaïque de Médeba peut être vieille de quinze ou seize cents ans. On y trouve une localité appelé Bétomarséa et Maïoumas. Or, on ne connaît pas d'endroit de ce nom dans la région. M. Buchler[1] suppose que les deux noms propres désignent le lieu où, d'après la Bible, les enfants d'Israël se laissèrent séduire par les filles de Moab, et ils feraient allusion aux fêtes licencieuses qui, au dire du Midrasch, y furent célébrées. L'auteur de la carte était donc au courant de la tradition rabbinique.

Une pierre trouvée à Myndos, en Carie, porte une inscription prouvant que les Israélites étaient répandus dans cette contrée dès les premiers siècles de l'ère vulgaire et confirme ainsi un texte de Flavius Josèphe. M. Théodore Reinach, qui nous décrit cette pierre[2], profite de l'occasion pour signaler une inscription funéraire, de Rome, concernant une certaine Marcella, mère de la synagogue des Augustiniens, c'est-à-dire ayant rendu des services à cette communauté.

M. Reinach reproduit aussi un papyrus, dans lequel un nommé Harpocration parle d'un Juif Théophile, qui voudrait être dispensé d'une corvée agricole.

Si les Juifs étaient établis en Asie Mineure, ce n'est cependant pas une raison pour voir la Phrygie dans un texte talmudique où l'on dit que le vin de Perugita et les bains de Demosit ont séparé les dix tribus de leurs frères. M. Ramsay s'était appuyé sur ce texte pour affirmer que la prédication de l'apôtre Paul avait eu un grand succès auprès des Juifs de Phrygie. M. Isidore Lévy[3] montre que ces noms propres désignent des localités du nord de la Palestine et non pas de l'Asie Mineure. Et, d'ailleurs, les Actes des apôtres

[1] T. XLII, p. 125 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 1 et suiv.
[3] T. XLI, p. 183 et suiv.

prouvent, au contraire, que la propagande de Paul auprès des Juifs a échoué aussi bien en Asie Mineure qu'en Palestine. M. Isidore Lévy détermine aussi [1] la valeur exacte de deux termes géographiques : les Ports et les Sources. Ces termes figurent dans des documents cités par Josèphe et désignent des localités restituées par les Romains aux Juifs, à qui Antiochus le Cyzicène les avait enlevées.

Flavius Josèphe, dont les écrits sont si importants par eux-mêmes et par les citations qu'ils renferment, a défendu avec ardeur ses concitoyens et combattu leurs détracteurs, et en particulier Apion, qui était le type des antisémites dans les temps antiques. Pour le rabaisser, Josèphe a cru bon de lui contester sa nationalité grecque et de le traiter de naturalisé, né dans un endroit reculé de l'Egypte. C'eût été une honte pour un habitant d'Alexandrie en Egypte que d'être appelé Egyptien ! M. Isidore Lévy [2], à la suite de M. Willrich, estime que Josèphe a dû se tromper plus ou moins volontairement à l'égard d'Apion. Donc admettons que c'était un bon Grec : ce n'en était pas moins un méchant homme.

La langue grecque, comme vous le savez, s'est introduite en Palestine avec la conquête d'Alexandre, et beaucoup de vocables de cette langue sont entrés dans l'hébreu et l'araméen, que parlaient les docteurs du Talmud. La conquête romaine, à son tour, y a fait entrer de nombreux termes militaires et administratifs. Seulement, en se transplantant, ces expressions pouvaient altérer leur signification et prendre des acceptions spéciales. Il n'est donc pas toujours facile d'en retrouver le sens exact. C'est ainsi que le mot *philotimia*, qui désignait d'abord les libéralités faites par les gens riches à la ville en échange d'honneurs, a fini, comme nous l'apprend M. Isidore Lévy [3], par signifier les jeux publics. MM. Jacob et Bacher [4] nous montrent que le mot araméen *palhan* « travailleur » veut dire militaire, que le mot paganus, dont nous avons fait payen, s'applique aux civils, que le mot *irani* « citadin » désigne l'habitant

[1] T. LXI, p. 178 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 188 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 182.
[4] *Ibid.*, p. 215 et suiv.

de la petite ville opposé au *qartani*, l'habitant de la capitale. M. Büchler[1] étudie deux termes élogieux, mais obscurs, appliqués aux docteurs et croit que ces mots veulent dire incrustations et mosaïques. Les docteurs seraient comparés à des pierres brillantes formant un dessin harmonieux.

Si les éphitètes données aux talmudistes sont parfois difficiles à expliquer, les noms réels qu'ils portent présentent aussi des singularités dignes d'être relevées. M. Bacher[2], à l'occasion d'un ouvrage de M. Chajes, en examine quelques-uns, et y voit des abréviations ou des altérations des noms bibliques.

Parmi les Tannaïtes, c'est-à-dire les docteurs dont les opinions furent recueillies dans la Mischna, figure Akabia ben Mahalel, dont on sait très peu de chose. Au nombre des sentences qu'on cite en son nom, se trouve cette belle parole : « Considère trois choses et tu ne pècheras pas : sache d'où tu es venu, où tu vas et devant qui tu rendras compte de tes actes. » Cet Akabia refusa de renoncer à certaines opinions, même lorsqu'on lui eut offert les plus hautes fonctions. Il répondit : « J'aime mieux être traité de fou toute ma vie et ne pas être infidèle un seul instant à ma conscience, et je ne veux pas qu'on dise que j'ai renoncé à mes convictions, afin d'obtenir le pouvoir ». Akabia fut excommunié. Quand a-t-il vécu ? M. Mendelsohn[3] a cherché à l'établir, et il pense qu'il était contemporain de R. Gamliel, qui excommunia bon nombre de ses collègues pour mettre fin aux divergences dans la pratique religieuse.

Lorsque la Mischna eut été rédigée, les maîtres de la science religieuse la prirent pour base de leur enseignement et s'appelèrent les Amoraïm. L'un des plus célèbres est Mar Samuel. M. Schapiro[4], nous parle de lui, mais c'est le médecin qu'il étudie et non le talmudiste. Samuel avait un esprit scientifique, qui se marque déjà dans sa façon de concevoir le messianisme. Les lois de la nature étant invariables, le monde messianique, selon lui, ne différera du

[1] T. XLII, p. 211 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 43 et suiv.
[3] T. XLI, p. 31 et suiv.
[4] T. XLII, p. 14 et suiv.

monde actuel que par la suppression de la servitude d'Israël. Dans ses doctrines médicales, Samuel montre son goût pour l'explication naturelle des phénomènes pathologiques et pour les remèdes rationnels. Sachant que certaines opérations, pour être utiles, doivent être faites sans délai, il n'hésite pas à dire, contrairement à la tradition, que l'on peut, pour les exécuter, transgresser le sabbat. Il dénonce déjà les dangers de l'alcoolisme, et s'il partage les préjugés de son temps sur l'astrologie, préjugés qui ont duré longtemps après lui, il est un moderne par l'importance qu'il accorde à la propreté et à l'hygiène. Ce Samuel, qui était non seulement médecin, mais aussi astronome, nous montre que les plus profonds talmudistes ne dédaignaient pas les sciences profanes.

Au milieu des légendes qu'ils ont recueillies, le Talmud et les Midraschim contiennent des renseignements que les historiens utilisent, selon leur tempérament, avec plus ou moins de prudence. Un document précieux, pour l'étude de la période macchabéenne, est la *Meguillat Taanit*, le rouleau des jeûnes, qui contient la liste des jours, non pas où l'on doit jeûner, mais où l'on ne doit pas jeûner, à cause d'événements heureux survenus à ces dates. M. Schwab [1] nous communique des notes qui lui ont été remises par M. Marx de Königsberg, à propos d'une notice que notre collègue avait donnée sur la *Meguillat Taanit*, au Congrès des Orientalistes de 1898.

M. Krauss [2] essaye de compléter, à l'aide du Talmud et des Midraschim, ce que les auteurs chrétiens ont dit de l'hérétique Dosithée. D'après les sources juives, Dosithée aurait enseigné la loi juive aux Samaritains. Ce qu'il faut admettre, selon M. Krauss, c'est qu'il fonda une secte samaritaine, et qu'il y eut deux Dosithée, l'un samaritain, l'autre chrétien, sans parler d'un troisième, également chrétien. Le deuxième voulut se faire passer pour Messie : c'était la mode dans ce temps-là. La secte de celui-ci disparut rapidement, tandis que la secte du premier se maintint près de mille ans. A savant, savant et demi. M. Büchler [3] examine à son

[1] T. XLI, p. 266.
[2] T. XLII, p. 27 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 220 et suiv.

tour les textes invoqués par M. Krauss et conclut qu'il n'y est pas question des Dosithéens, mais de différents personnages isolés ayant porté le nom de Dostaï. Nous ne savons donc plus ce que furent et devinrent les Dosithéens.

Après l'édit de Cyrus, qui permit aux Israélites de retourner en Palestine, bien peu de Juifs profitèrent de la permission. La plus grande partie des exilés resta en Babylonie. Une sorte de rivalité se produisit entre eux et les Juifs de la Palestine et se manifesta à diverses reprises. En l'an 921, un schisme faillit éclater entre Ben Méïr, le chef des Juifs palestiniens, et les Babyloniens, et cela, à propos d'une règle du calendrier. Grâce à Saadia, la victoire resta aux Babyloniens, et c'est à la suite de cet incident que Saadia fut nommé chef de l'école, fonction que son amour de la justice lui fit perdre quelques années après. MM. Adler-Broydé [1] et Israël Lévi [2] ont publié des textes relatifs à la dispute suscitée par ben Méïr, et M. Epstein [3] a repris toute la question en détail.

Quittons la Palestine et la Babylonie pour venir en France. Que les Juifs de France, au moyen âge, aient parlé le français, cela ne vous étonnera pas, mais ils avaient aussi transplanté le français sur les bords du Rhin, et, au milieu des populations allemandes, les Israélites parlaient notre langue nationale. Dans son école de Mayence, Gerson de Metz expliquait en français le Talmud, et les gloses dont il a parsemé ses commentaires, sont un des plus anciens et des plus importants monuments de la langue d'oil, car les écrits français du xe siècle sont rares et se réduisent à quelques pages. La publication qu'en a faite M. Brandin [4] est donc très utile pour la connaissance du vieux français. N'est-ce pas un phénomène remarquable que des commentaires talmudiques présentent un tel intérêt pour la littérature de notre pays ! C'est un thème à méditer pour les nationalistes.

Le plus célèbre représentant de l'école talmudique française fut Raschi de Troyes. Il est à espérer que les gloses françaises dont lui

[1] T. XLI, p. 227 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 272 et suiv.
[3] T. XLII, p. 173 et suiv.
[4] *Ibid.*, p. 48 et suiv.

aussi a émaillé ses commentaires sur la Bible et la Guemara seront réunies par un romaniste et que l'œuvre pour laquelle le regretté Arsène Darmesteter avait préparé de nombreux matériaux sera reprise et achevée.

Raschi n'avait que des filles. L'une d'elles passait pour avoir été son secrétaire. C'eût été un argument pour le féminisme ! mais, d'après M. Schwab[1], cette donnée repose sur une faute de copiste. En réalité, c'était un petit-fils de Rachi qui remplissait ce rôle. Mais ce que M. Schwab restitue à une fille de Rachi, c'est son nom bien français de Bellassez, qui avait été défiguré et transformé en un mot moitié français, moitié allemand, Bellaschön.

Les Juifs, comme on le leur a assez reproché, étaient prêteurs d'argent. L'Église ne permettait pas aux chrétiens de prêter à intérêt, mais elle ne leur défendait pas d'emprunter ; et les ecclésiastiques eux-mêmes, si détachés qu'ils fussent des biens de ce monde, s'adressaient aux Juifs quand ils avaient besoin d'argent. Plusieurs notes hébraïques, qui se trouvent dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale et que M. Schwab[2] reproduit, nous apprennent que ce livre fut mis en gage plusieurs fois par un chanoine d'Évreux auprès d'un Juif appelé Hayyim ou Vivant. L'argent du Juif porta sans doute bonheur au chanoine, puisque celui-ci fut nommé évêque quelques années après.

M. Israël Lévi[3] nous donne une note hébraïque du même genre; mais ce qui est curieux, c'est que ni le créancier, ni le débiteur, ne sont juifs. M. Lévi suppose qu'il y a eu un intermédiaire israélite.

Les grands seigneurs, pour réaliser des sommes importantes, vendaient les Juifs de leur domaine. M. Théodore Reinach[4] nous parle d'une bonne affaire que fit le roi de France, Philippe le Bel, en achetant des Juifs à son frère, Charles de Valois. C'était, dans l'occurrence, un placement à 20 %. A cette occasion, M. Reinach exprime le regret que les érudits connaissent trop peu la Revue ; ils y trouveraient des renseignements qui leur feraient éviter bien des

[1] T. XLII, p. 273 et suiv.
[2] T. XLI, p. 149 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 272 et suiv.
[4] T. XLII, p. 103 et suiv.

erreurs. Notre collègue exprime aussi le souhait qu'un jeune archiviste réunisse tous les documents officiels concernant les Juifs de France au moyen âge. Nous nous associons pleinement aux regrets et aux souhaits de notre collègue.

Signalons encore une note de M. Israël Lévi[1] sur la communauté de Forcalquier. Cette communauté, connue déjà par le livre de comptes d'un notaire chrétien, est mentionnée dans un texte hébreu et aurait pu, par conséquent, figurer dans la *Gallia judaica*, de M. Gross.

M. Schwab[2] détermine la date de la traduction hébraïque d'un ouvrage médical, faite par un certain Benjamin de Carcassonne.

Une autre date énigmatique est celle que M. Simon[3] reproduit d'après la version française d'une traduction allemande de lettres écrites par un Anglais sur les régions du sud-est de la France en 1778. Cet écrivain mentionne l'inscription d'Arles, dont il a été question antérieurement dans la Revue, et d'après laquelle une épreuve envoyée par le Tout-Puissant prit fin en cinq mille trente-six (= 1276). Ceci, d'après les textes anglais et allemand. Le texte français donne l'inscription en hébreu et met soixante, trente et six. Cette façon d'écrire une date est bien singulière[4] !

Sur la communauté juive de cette ville d'Arles aux XIVe et XVe siècles, M. Hildenfinger[5] nous fournit des détails intéressants. Il nous apprend, notamment, qu'il y avait une confrérie s'engageant à payer deux gros d'argent à chaque pauvre et à veiller tous les malades. L'assistance publique n'en fait pas autant! Vers la fin du XIVe siècle, l'école publique ayant été fermée, faute d'argent sans doute, un médecin offrit de subventionner des cours de Talmud et d'hébreu. L'offre fut acceptée et ce petit séminaire fonctionna quelque temps. Le professeur d'hébreu était payé deux florins par mois. Je suppose qu'il avait d'autres ressources. Nous ne savons

[1] T. XLII, p. 274.

[2] T. XLI, p. 153-154.

[3] *Ibid*, p. 154-155.

[4] Il est probable que au lieu de ס il faut lire ה, c'est-à-dire cinq (mille), ce qui fait concorder tous les textes.

[5] T. XLI, p. 62 et suiv.

ce qui advint de l'école. La communauté elle-même fut expulsée à la fin du xve siècle. Comme elle était fréquemment attaquée par des malfaiteurs, les bourgeois de la ville jugèrent qu'il fallait faire cesser les désordres, et ne trouvèrent pas d'autre moyen, pour y arriver, que de chasser les Juifs. Ceux-ci avaient sans doute commis la faute de se plaindre quand on les pillait ou massacrait. Si les gens que l'on vole ou assassine se laissaient faire sans crier, la tranquillité serait parfaite et l'on pourrait se passer de gendarmes !

Les huissiers deviendraient aussi inutiles, s'il était permis de se débarrasser de ses dettes avec de fausses quittances. C'est un stratagème dont s'avisèrent les débiteurs des Juifs d'Alsace en 1778. Il en résulta de grands troubles dans les relations commerciales, mais le faussaire principal en fut quitte pour un exil peu lointain. Le bagne n'est pas fait pour tous les criminels ! Quoi qu'il en soit, pour régler la situation des Juifs d'Alsace, Louis XVI ordonna comme mesure préalable un recensement général des Israélites. Le recensement fut imprimé en 1784, et l'on a ainsi la liste de tous les Juifs habitant l'Alsace à cette époque. Une bonne partie des Juifs de France peuvent y retrouver leurs bisaïeuls ou trisaïeuls. Ce qui est à noter, c'est que, en vertu des lettres-patentes du roi, les Juifs durent désormais déclarer devant le juge de leur localité les naissances, mariages et décès survenus dans leurs familles. Les Juifs alsaciens sont donc les premiers Français qui aient eu un véritable état civil. M. Hemerdinger [1] a bien fait d'attirer l'attention des historiens sur cette ordonnance de Louis XVI et sur le dénombrement des Juifs d'Alsace.

M. Ginsburger [2] termine son étude sur les mémoriaux alsaciens, en donnant la liste des rabbins et personnages distingués qui y sont mentionnés, et M. Danon [3] achève son travail sur la communauté de Salonique en apportant les pièces justificatives et des notices biographiques sur les rabbins qui les ont signées.

On dit que la critique est aisée, et l'art difficile. Mais la critique

[1] T. XLII, p. 153 et suiv.
[2] T. XLI, p. 118 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 98 et suiv., 250 et suiv.

elle-même est un art et a, par conséquent, ses difficultés. Apprécier les ouvrages des autres est une tâche très délicate, et bien souvent le plaisir de lire un livre est gâté par l'obligation d'avoir à le juger. Il faut du courage pour blâmer les défauts des écrivains, de la bonté d'âme pour leur reconnaître des qualités, et de la clairvoyance pour distinguer les uns et les autres. Aussi devons-nous de la reconnaissance aux auteurs des comptes rendus qui figurent dans la Revue, d'abord parce qu'ils ont réellement lu les ouvrages dont ils parlent, ensuite parce qu'ils les font connaître au public, et enfin parce qu'ils éclairent les écrivains eux-mêmes sur les écueils qu'ils devraient éviter. L'article que M. Salomon Reinach [1], par exemple, consacre au livre de M. Strack sur la superstition du sang, devrait être médité par les auteurs allemands ; ils y apprendraient que l'excellence du fond peut s'allier avec l'excellence de la forme. Le compte rendu de M. Israël Lévi [2] sur un commentaire de Daniel par M. Gallé montrerait aux jeunes savants que la bonne volonté ne supplée pas toujours au manque de connaissances acquises. Les autres articles de M. Bacher [3] sur le commentaire de la Mischna de Maïmonide, de MM. Lévi [4] et Poznanski [5] sur des catalogues, de MM. Lœwé [6] et Julien Weill [7] sur divers ouvrages philosophiques, sont très instructifs. Enfin, nous devons mettre à part la Revue bibliographique de notre collègue, M. Israël Lévi [8], travail dont la lecture me procure toujours un plaisir quelque peu mêlé d'effroi. L'Ecclésiaste se plaignait déjà, il y a deux ou trois mille ans, que les gens écrivaient trop. Que dirait-il, s'il lisait cette Revue bibliographique ? M. Lévi n'énumère pas moins de 220 ouvrages concernant les études juives, et celui qui voudrait se mettre au courant de cette littérature aurait environ 50.000 pages à dévorer par an. C'est déjà beau que M. Lévi ait pu consacrer des notices spéciales à

[1] T. XLI, p. 157 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 314-316.
[3] T. XLII, p. 280 et suiv.
[4] T. XLI, p. 316-317.
[5] *Ibid.*, p. 310 et suiv.
[6] *Ibid.*, p. 311-314.
[7] *Ibid.*, p. 309-310.
[8] *Ibid.*, p. 276 et suiv.

une quinzaine de ces volumes. Espérons que tous trouveront des lecteurs.

A ce propos, je dois des excuses aux acheteurs de livres. J'avais dit la dernière fois, à propos d'un ancien catalogue de livres mis en vente, que les acheteurs étaient des gens obscurs et peu intéressants. Une note de M. Kayserling [1] sur la liste des livres de Léon Mosconi prouve qu'il n'en est pas toujours ainsi. Parmi ceux qui se partagèrent sa bibliothèque se trouvent quelques noms connus dans l'histoire des Juifs espagnols.

Si les collaborateurs de la Revue ont travaillé avec leur ardeur accoutumée, nous n'avons eu le plaisir de vous offrir que deux conférences. Il est vrai que chacune d'elles en valait plusieurs. Je craindrais de blesser la modestie de M. Bloch en louant, comme elle le mérite, sa brillante causerie sur les femmes écrivains et artistes juives en France. M. Philipson, en nous parlant de l'œuvre de son père, nous a donné une belle page d'histoire véridique encore plus qu'un monument de piété filiale. Combien de gens, même en Allemagne, ignorent les immenses services rendus par Louis Philipson au judaïsme et à l'humanité, car l'émancipation des minorités, ne l'oublions pas, est aussi l'affranchissement des majorités. Pour améliorer la situation intérieure du judaïsme, Louis Philipson a essayé de réconcilier les conservateurs et les libéraux, en les instruisant sur le mosaïsme, que les uns et les autres ignoraient. Pour faire reconnaître les droits de citoyen aux Israélites, il s'est dépensé sans compter. Il a lutté par la parole et la plume, car c'était un orateur distingué, un journaliste de premier ordre, un romancier de talent. Mais c'était aussi un homme d'action, et chaque fois que la cause des Juifs était menacée, Philipson savait intervenir. Les résultats qu'il obtint sont considérables ; mais, hélas ! il restait et il reste encore beaucoup à faire. Louis Philipson, nous mettant en garde contre le découragement, écrivait en 1842 : « L'humanité marche avec lenteur. Elle n'essaie pas de conquérir en toute hâte ce qui est destiné à devenir pour elle une acquisition durable. L'individu souvent désire avec impatience et même avec

[1] T. XLII, p. 277 et suiv.

anxiété voir le progrès se réaliser de son vivant ; mais l'évolution historique ne change rien à sa marche millénaire pour complaire à l'individu. La terre est et sera un théâtre de luttes continuelles, où le succès ne s'acquiert que par des efforts nobles et persévérants et par un travail qui ne s'affaiblit jamais. »

Remercions M. Martin Philipson de nous avoir reproduit ces belles paroles et d'avoir fait revivre devant nous la belle figure de son père.

Ayant terminé ma tâche, je suis doublement heureux de clore mes feuillets et de laisser la parole à M. Blum, dont vous n'avez pas oublié la chaude éloquence, et qui ne pouvait choisir un sujet plus intéressant que le parallèle entre la Déclaration des Droits de l'Homme et la Bible. Qu'il me soit permis de former un vœu : c'est que nos enfants ou petits-enfants entendent un jour un orateur comme M. Blum — sinon M. Blum lui-même — leur parler d'une charte de liberté, d'égalité et de fraternité, proclamée en Russie, en Roumanie et dans le monde entier !

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 25 OCTOBRE 1900.

Présidence de M. Maurice Bloch, *président.*

Le Conseil décide de demander à M. Sagnac, professeur à la Faculté des lettres de Lille, une conférence sur Napoléon Ier et les Juifs.

Il est décidé que les Membres de la Société auront droit au premier volume de la traduction de Josèphe au prix de 4 fr. (au lieu de 7,50), port en plus.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Lazare Weiller, présenté par MM. Théodore Reinach et I. Lévi;
Jules-Aron N'Kaoua, d'Alger, présenté par MM. Schwab et Lévi.

M. Israël Lévi fait une communication sur les récits du Talmud relatifs à Alexandre.

SÉANCE DU 29 NOVEMBRE 1900.

Présidence de M. J.-H. Dreyfuss, *vice-président.*

La conférence de M. Sagnac est fixée au 15 décembre. L'Assemblée générale aura lieu le 2 février 1901. M. Maurice Bloch y fera une conférence sur les femmes juives artistes et écrivains.

Le Conseil décide de souscrire à cent exemplaires du Recueil des Conférences de M. Maurice Bloch.

Sont reçus membres associés étrangers de la Société :

MM. Mercado Covo, de Serès; S. Mendelsohn, de Willmington (N. C.); Bergmann, de Loschitz; Herzog, de Prague; Ginzburger, de Soultz (Haute-Alsace); Levias, de Cincinnati; Uhry, grand rabbin de Strasbourg, présentés par MM. Bloch et Lévi.

M. Israël Lévi fait une communication sur l'origine des mots *Sadducéen* et *Pharisien*.

SÉANCE DU 28 MARS 1901.

Présidence de M. Zadoc Kahn, *président.*

Il est procédé à l'élection des membres du bureau. Sont nommés :

MM. J.-H. Dreyfuss et Sylvain Lévi, *vice-présidents*,
Mayer Lambert et Lucien Lazard, *secrétaires*,
Moïse Schwab, *trésorier*.

Le Comité de publication est maintenu en fonctions.

M. Israël Lévi combat le principe des conférences, dont l'utilité ne semble pas être appréciée par les Sociétaires.

Sur la proposition de M. Théodore Reinach, à l'avenir il sera fait une distinction entre les conférences pouvant intéresser le grand public et les simples causeries. Tandis que les premières auraient pour cadre le local ordinaire des conférences, les dernières seraient faites dans la salle des délibérations du Conseil.

Cette proposition est adoptée.

En tous cas, l'assemblée générale comportera toujours une conférence.

M. Lambert fait une communication sur quelques versets de la Bible mal compris.

SÉANCE DU 27 JUIN 1901.

Présidence de M. Maurice Bloch.

Le Conseil, sollicité d'accorder une subvention à la publication du *Targoum yerouschalmi,* passe à l'ordre du jour, en raison des charges auxquelles la Société doit déjà pourvoir.

Sont élus membres de la Société :

MM. Meyersohn, Frédéric Reitlinger et le rabbin Herz, de Paris, présentés par MM. Schwab et Israël Lévi ;

et associés étrangers :

MM. Philipson, de Bruxelles ; Ewen, de Glascow, et Eppenstein, rabbin de Briesen, présentés par les mêmes.

M. Israël Lévi fait une communication sur la conspiration des Lépreux d'après les documents chrétiens et juifs.

SÉANCE DU 31 OCTOBRE 1901.

Présidence de M. J.-H. Dreyfuss, *vice-président.*

Le dépositaire de la Société ayant cédé son fonds, le Conseil pourvoit à son remplacement. Le successeur recevra annuellement pour droit de magasinage et assurances la somme de 75 francs, indépendamment de la remise ordinaire sur les abonnements faits par son intermédiaire et les ventes au numéro, pour la Revue et les autres publications de la Société. Tous les ans, un inventaire détaillé du dépôt devra être fourni par ses soins. A l'avenir, la distribution de la Revue sera faite par l'imprimeur, au moyen de la poste.

SÉANCE DU 26 DÉCEMBRE 1901.

Présidence de M. J.-H. Dreyfuss, *vice-président.*

Le Conseil fixe la date et l'ordre du jour de la prochaine assemblée générale. On présentera aux suffrages de la Société, pour la présidence, M. le grand-rabbin J.-H. Dreyfuss.

Le rapport sur les travaux de l'année sera lu par M. Mayer Lambert.

Une conférence sera demandée à M. Léo Errera ou à M. Eugène Blum.

M. Moïse Schwab, trésorier, présente un projet de budget pour l'année 1902; ce projet est adopté.

M. Théodore Reinach rend compte des travaux en cours de publication. Le *Contre Apion* paraîtra sous peu; on enverra à l'impression les livres XI-XV des Antiquités de Josèphe.

SÉANCE DU 27 FÉVRIER 1902.

Présidence de M. J.-H. Dreyfuss, *président.*

Le Bureau est constitué comme suit :

MM. Sylvain Lévi et Edouard de Goldschmidt, *vice-présidents*
Mayer Lambert et Lucien Lazard, *secrétaires*,
Moïse Schwab, *trésorier.*

Le Comité de publication est maintenu en fonctions.

A la demande d'un grand nombre de membres du Conseil, il est décidé que les séances auront lieu désormais le dernier *mercredi* du mois, à cinq heures et demie de l'*après-midi.*

Le Conseil décide de demander au Consistoire israélite de Paris de vouloir bien donner l'hospitalité aux livres de la Société dans la bibliothèque qu'il installe place des Vosges, n° 14. Ces livres, quoique à la disposition de tous les lecteurs, formeraient un fonds spécial dont la Société resterait propriétaire. Un crédit est voté pour la confection d'un registre d'inscription et de fiches articulées.

Sur la réclamation de M. Kaan, nouveau dépositaire de la Société, le droit de magasinage et la part contributive aux frais d'assurances sont élevés ensemble à 100 francs.

M. Israël Lévi fait une communication sur la langue originale du livre de Tobit.

Le gérant,
Israël Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.44

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY